ايمانويل كانط
رائد الفلسفة النقدية فى العالم

اسم الكتاب : إيمانويل كانط

اسم المؤلف : يوسف ابو الحجاج الأقصري

اسم الناشر : مكتبة زهران - دار الراوي

رقم الايداع : ١٥٥٠٠ / ٢٠١٨

الترقيم الدولي : ٢-١٠٦-٣٤٩-٩٧٧-٩٧٨

فلاسفة غيروا مجرى التاريخ

إيمانويل كانط

رائد الفلسفة النقدية فى العالم

يوسف أبو الحجاج الأقصري

تقديم وعرض لإيمانويل كانط

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا إن هدانا الله..

وبعد..

لماذا هذا الكتاب عن رائد الفلسفة النقدية (كانط)؟!

إن الهدف من هذا الكتاب هو تقديم الفكر الفلسفي لإيمانويل كانط، خاصة للقراء الذين لم يعرفوا عنه القليل جدًا من المعرفة مع أنه رائد الفلسفة النقدية في العالم.

وأكثر ما يلفت الانتباه في فلسفة كانط، هو ذلك المدى الواسع من الموضوعات التي أحاطها بفكره وأولاها اهتمامه. وفي الجانب الأكبر من هذه المجالات -ليس فحسب في الميتافيزيقا، بل وأيضًا في العلم الطبيعي والتاريخ والأخلاقية ونقد ملكة التذوق واستطاع كانط أن يتوغل إلى جذور الموضوع وجوهره. وأن يضع بين أيدينا قضاياه الأساسية، بصرف النظر عن رأينا في النهاية عما يقوله عن هذه القضايا، صوابا كان أو غير ذلك. مثال ذلك: أنه في بحثه الموجز الذي لا يتجاوز الصفحات الخمس عن مسألة «ما التنوير؟»، يرجع التنوير ليس إلى التعلم أو العناية بقوانا العقلية، بل في الشجاعة والتصميم على أن نفكر لأنفسنا، وأن نتحرر من الانسياق وراء التقليد والتحيز، وكل شكل من أشكال السلطة التي تمنحنا الراحة والأمان عندما ندع شخصا آخر غيرنا يفكر لنا. إن بحث كانط يجعلنا قادرين على إدراك أن القضايا

التي يثيرها تحدي التنوير لا نزال نعايشها حتى اليوم، كما كانت بالضبط في القرن الثامن عشر.

ولا شك أنه في مثل هذا الكتاب الموجز الذي يحاول أن يغطى كامل المجال الفكري لفيلسوف موسوعي مثل كانط، لا بد أن نتعرض في بعض المسائل للحذف أو الإهمال. وأنا أعني تحديدًا فلسفة كانط في العلم الطبيعي، وكذلك رؤيته الأخلاقية، التي لم تحظ بالمساحة الكافية في هذا الكتاب بما يتناسب وأهميتها البالغة لفلسفته؛ ولكنني أفردت مساحة أطول نسبيا لفلسفة كانط النظرية أكثر مما يجب، غير أن ذلك لا يمنع من أن بعض الأفكار الأساسية عن نظرية كانط في العلوم الطبيعية وإن كان التقدير المناسب لفلسفة كانط يتطلب معالجة أوسع مما أستطيع أن أقدمه في هذا الكتاب، وهناك أفكار جديدة عن علاقة الفلسفة بالفيزياء، تختلف بشكل لافت للنظر، تعتبر أيضًا هي بؤرة أفكار كانط التجريبية النهائية في عمل غير مكتمل كتب على هيئة شذرات، وفي كتابي هذا، نوهت بصعوبة إلى أنه كان آخر المغامرات الفكرية الجريئة التي قام بها كانط قبل أن تنهار قواه العقلية بشدة بتقدمه في العمر، ثم بعدها صمت إلى الأبد بالموت. فإلى هؤلاء الجادين الذين يريدون بحق اكتشاف هذا الوجه الآخر لتفكير كانط الفلسفي.

والفصل الأول من الكتاب خاص بالسيرة الذاتية لكانط، غير أن هذه الطريقة في استهلال كتاب عن فيلسوف، هي طريقة تدعو للتساؤل بقوة، وتطلب بعض المناقشة؛ فقد بدأت بحياة كانط، لأن أي شخص يقوم بدراسة كانط للمرة الأولى، خاصة إذا كان ذلك الشخص مبتدئا نسبيًا بالنسبة لدراسة الفلسفة ذاتها، ربما يكون حب استطلاع أولى لأن

يعرف مَنْ عساه يكون ذاك الذي سيقوم بدراسة فلسفته، وكيف عاش حياته. وهو أمر مفهوم تماما، أما هؤلاء الذين درسوا الفلسفة وتاريخها منذ وقت مبكر، فيعلمون أن التآلف مع شخصيات الفلاسفة مفيد للغاية في فهم إسهاماتهم الفلسفية، فحياة كانط لها أهمية حقيقية عند بعض منا ممن درسوا فلسفته، لأنها تساعدنا في فهم عالمه في جانبيه العقلي والمادي، وأهدافه المباشرة نسبيا، على المستويين الشخصي والاجتماعي، والتي ربما كان لها تأثيرها في أفكاره. ومعرفتنا بذلك قد تساعدنا في فهم لماذا فكر وتكلم عن بعض الأشياء التي فعلها، الأمر الذي يساعدنا في فهم أفكاره.. وفيما عدا ذلك، فقد يكون اهتمامنا بحياته اهتماما تاريخيا، أو أثريا، أو ربما مجرد حب استطلاع تافه، ولكنه لا شأن له على الإطلاق بفلسفته.

ولكن ما تجنبناه بشكل خاص في مقاربتنا لحياة كانط؛ هو التعامل معها بروح البطل الأسطوري الذي ينبغي تقديسه، فما يهمنا في أفكار الفيلسوف -أو ينبغي أن نهتم به- يتناسب مع إعجابنا بالمفكر كإنسان. فإذا كان ثمة قديسون أو أبطال أسطوريون حقيقيون من بين الشخصيات المهمة في تاريخ الفلسفة، فإن أفضل ما يمكن أن نفعله هو أن نتجاهل بطولاتهم وقدسياتهم عندما نقوم بدراسة أفكارهم الفلسفية؛ فهي ظاهرة غير صحية، بل ولا فلسفية على الإطلاق أن نمجد الفلاسفة القدماء كأنهم مرشدون روحيون، علينا أن نجلس تحت أقدامهم لعلنا نلتقط شيئًا من حكمتهم. مثل هذا الموقف بالنسبة لأي شخص آخر، سيان كان حيا أو ميتا، هو خيانة للعقل، ووصمة بالعبودية التي تتعارض تمامًا مع فعل التفلسف. فإذا أخذنا بهذا الرأي، فأنا أيضًا بالصدقة كانطي جيد،

ما دام كانط يعتبر أن ممارسة هؤلاء الذين يجعلون من الآخرين نماذج للتقليد هي ممارسة فاسدة أخلاقيا، تفضي بصاحبها في الحال إما إلى احتقار الذات وإما إلى الحسد أكثر منها إلى الفضيلة.. فإذا كان ذلك هو رأى كانط في هذا الموضوع، فهو أدعى أن نطبقه على كانط نفسه. بل إن الفكرة ذاتها ينبغي ألا تحمل أي ضمانات لمجرد أن كانط آمن بها، ولكن ينبغي أن يؤخذ بها؛ لأن صدقها برهنت عليه الخبرة وحدها.. وهي قضية تصدق أيضًا على كانط نفسه.

والواقع، أنه من الحقائق غير المريحة أحيانًا أن يكون الفلاسفة القدماء الذين ندرس أفكارهم ونستفيد منها، ليسوا -بشكل خاص- من الشخصيات الإنسانية الرفيعة. والطريقة الوحيدة للتعامل مع هذه الحقيقة هي مواجهة ما سببته من تنافر معرفي بشكل قاطع؛ ومن ثم التصميم على إهمالها باعتبارها لا صلة لها بأي شيء له أهمية حقيقة في تقرير أي الفلاسفة هو الذي ينبغي علينا دراسته، فإذا كان أحد الفلاسفة القدماء، وليكن كانط مثلا، شخصا جديرا بالإعجاب، فهذا لا يبرر دراسة أفكاره الفلسفية، إذا لم تكن أصيلة مبتكرة أو كانت متوسطة المستوى، ولا توفيه ما يستحقه من بحث دقيق وتفكير نقدي عميق، ثم لنفرض أن الفيلسوف كان شخصية غير جذابة بمعنى الكلمة، أو حتى كان بعض آرائه في الأخلاق أو السياسة مزعجًا للمستنيرين اليوم، فلا يزال من الصواب أن نعتبر إسهاماته في الفلسفة أساسية لا غنى عنها في فهمنا للمشكلات الفلسفية ولتاريخ تأملات الناس فيها.. فإذا اقتصرنا على دراسة مؤلفات الفيلسوف الذي نعجب به من أجل تكريم شخصيته الأخلاقية الفاضلة، فنحن إذن لا نفعل شيئًا سوى إضاعة الوقت والجهد

الذي يمكن أن يبذل في شيء أفضل. وبالمنطق نفسه، إذا رفضنا دراسة مؤلفات الفيلسوف صاحب الشخصية البغيضة، إما لاعتقادنا بأننا بإهمالنا إياه نعاقبه لأخطائه وإما لآرائه الشريرة، وإما ربما لأننا نريد أن نتجنب التأثر بمثل هذه الشخصية غير السوية؛ حينئذ، سيكون كل ما أنجزناه بهذا الفعل الأحمق من ادعاء الصواب الذاتي والعقلية المنغلقة، أننا حرمنا أنفسنا مما كان يمكن أن نتعلمه من استبصاراته أو على الأقل تجنب أخطائه. ولا شك في أنه أمر يبعث على الأسى أن نرى طلبة الفلسفة، أو حتى الفلاسفة المحترفين في بعض الأحيان تفوقهم أشياء كثيرة كان يمكن أن يتعلموها بسبب اتفاقهم أو اختلافهم في آرائهم الأخلاقية والسياسية مع شخصية أو آراء فيلسوف ما، مات منذ زمن بعيد، وأصبح بمنأى عن قدرتهم الضعيفة على مكافأته أو عقابه. فالناس الوحيدون الذين نعاقبهم بهذه الطريقة هم نحن أنفسنا، وكذلك هؤلاء المحيطون بنا أو في المستقبل، ممن كان يمكن أن نؤثر فيهم بشكل أفضل فيما لو ثقفنا أنفسنا بمزيد من الحكمة.

وبالنسبة لحالة كانط، فأنا لا أعتقد أنه كان إنسانا مبهرًا جدًا على نحو متفرد، ولا بغيضا على نحو مقزز، بل شأنه شأن كل الناس، خاصة المهمين منهم، تنطوي شخصيته على خليط غنى من السمات الجذابة وغير الجذابة معًا؛ فقد كرس كل حياته لعمله.. وكان صبورًا أنفق عمره كله بمعنى الكلمة لعمله كعالم وباحث وفيلسوف، وإن كان ذلك لم يمنع من أنه كان لاذع النقد طموحًا.. ولم يفقد قط ميزاته الشخصية التي اكتسبها من نجاحه المهني وازدهاره الذي حققه في نهاية الأمر. أضف إلى ذلك أنه كان اجتماعيا محبا للناس، باستثناء أنه في -بعض

الأحيان- كان يختلف مع بعض أصدقائه، وانتهى عدد من صداقاته إلى قطيعة مفاجئة. وعلى الرغم من إيمان كانط العميق بأن على المرء أن يفكر لذاته، فإن عاداته وأسلوب حياته يدلاننا على أنه كان فضوليا محبا للاستطلاع، منفتحا على تأثير أصدقاء معينين -مثل يوهان دانييل فنك في مقتبل حياته، ثم انفتح في أخرياته على فكر جوزيف جرين. وكان يكن حبًا شديدًا للبحث عن الحقيقة والتفكير المستقل، وفي الوقت نفسه كان قادرًا على الحفاظ على سمعته من ذوي النفوس الوضيعة، سيان من الطلبة أو الأتباع الذين اعتقد أنهم خدعوه؛ فهو لم يكن دائمًا بمأمن من المؤامرات الفكرية والاغتياب الأكاديمي التي كانت من سمات عصره (وأيضًا من سمات المفكرين والأكاديميين في كل عصر). وكان من أنصار الاتجاه الليبرالي في التربية خاصة في الدين. وكان كذلك من المؤيدين للنظام الجمهوري في السياسة، ولقضية أن على الدول أن تتنازل عن شيء من استقلالها المطلق وسيادتها لنوع من الفيدرالية العالمية لمصلحة السلام الدولي والتنمية والتقدم للجنس البشري؛ لذلك كان متشددًا في إدانته للإمبريالية الأوروبية، واستعمار أجزاء من العالم، معتبرًا أن كل المحاولات المزعومة من جانب الأوروبيين لـ «تحرير» أو لـ «تحقير» الشعوب الأخرى هي محاولات ظالمة وكاذبة. وعلى النقيض من ذلك، قبل بكل الرضا، بل وأيد الوضع المتدني للنساء في المجتمع، وأخذ ببعض الآراء التي تقول إن الثقافات غير الأوروبية وكذلك الشعوب، يمكن أن توصف بأنها عنصرية. صفوة القول إذن، أن كانط يعد من بين أكثر العقول التقدمية في عصره في المسائل الاجتماعية والسياسية.. ومع ذلك، فبعض آرائه في القضايا الأخلاقية

والسياسية قد يكون صادمًا أو يدعو إلى السخرية بالنسبة لكل شعب مستنير اليوم، غير أننا بدلًا من أن نتخذ من ذلك فرصة لتبنى أفكارًا سيئة ضد كانط، فربما نكون أكثر حكمة لو نظرنا إليها كمقياس لنجاح العقول مثل عقله، وللفلاسفة الذين يأملون في الارتقاء إلى أساليب أفضل في التفكير بالنسبة للمستقبل، حتى لو أدى ذلك إلى نبذ بعض آرائهم التي نادوا بها في مقتبل حياتهم، على أنه مهما تكن أخطاء كانط ونقائصه؛ فإنني على يقين تام بأن اعتقادي لا يخطئ في كونه هو هذا الفيلسوف الذي عقدت عليه الآمال في تحقيق قفزة مهمة بعمله الفلسفي.

وبالطبع، فمما له صلة بتقييم فلسفة كانط أن ننظر في آرائه، ولكننا على ثقة من أننا لن نتعلم شيئًا من دراسة الفلسفة؛ إذا تناولنا مؤلفات الفلاسفة يحدونا هدف واحد ووحيد؛ هو أننا عقدنا العزم مسبقًا على معرفة مدى ما بلغته الآراء الموجودة في هذه المؤلفات من اتفاق مع ما ينبغي أن يؤمن به كل الناس من ذوي النوايا الطيبة؛ فإذا كانت تلك هي الروح الوحيدة التي يمكنك بها قراءة الأعمال الخاصة بتاريخ الفلسفة، إذن فالأفضل لك ومعك العالم بأسره الابتعاد، ما دمت جاهلًا بتاريخ الفلسفة ولم تتظاهر فخرا وخيلاء بأنك تعرف أي شيء عنه.

فالمقياس الحقيقي لقيمة كانط كموضوع للدراسة يقوم به الفلاسفة؛ هو إثراء ما لدينا من أفكار عندما نحاول فهم وتقييم ما كتبه وما فكر فيه تقييما نقديا؛ ثم نربط هذه الأفكار ومعها تأملاتنا النقدية عنها بالمشكلات الفلسفية التي لا تزال تشغلنا حتى اليوم.. وبهذا المقياس، وبالنسبة لهؤلاء الذين يعرفونه حق المعرفة، يعتبر كانط من بين أعظم

الفلاسفة الذين عاشوا على هذه الأرض، وبصرف النظر عن نوع الإنسان الذي يمكن أن يكونه، ومهما يكن موقفنا من آرائه في الموضوعات التي تهمنا.

وسوف أعترف أيضًا بأن شجاعة استبصارات كانط وقوة حججه أيقظت في نفسي أحيانًا مشاعر الإعجاب به. فإذا كنت قد نجحت في عرض فلسفة كانط في هذا الكتاب، فربما أيقظ عرضي هذا مثل هذه المشاعر نحوه في نفوس قرائي أيضًا. واستباقًا لمثل هذا النجاح المحتمل، أسدى هذه النصيحة التي اكتسبتها من خبرتي الشخصية؛ عندما أجد نفسي أبدأ في قراءة كانط أو أي فيلسوف بروح التبجيل والإجلال؛ فهذه إشارة إلى أنني يجب أن أتوقف عن قراءته لبعض الوقت، ثم اختار بدلًا منه مؤلفات فيلسوف عظيم آخر -وليكن هيوم مثلًا أو هيجل- راجيًا ألا تؤدى مثل هذه المشاعر المفرطة ضد فلسفة ما، إلى إضعاف ملكاتي النقدية وتغييم حكمي السليم وأعتذر للإطالة الواجبة ومع (كانط) وفكره وفلسفته أتمني لكم قراءة ممتعة.

الله الموفق والمستعان

المؤلــف

الفصل الأول
حياة كانط وفلسفته

1 - حياة كنط:

● ولد عمانويل كانط في مدينة كينجزبرج في بروسيا الشرقية في 22 أبريل عام 1724؛ قال عمانويل عن جده إنه سكتلندي هاجر مع مَنْ هاجر من سكتلندا إلى بلاد البلقان والسويد في أواخر القرن السابع عشر، ثم أقام في بروسيا الشرقية، لكن يشك المؤرخون في صحة هذا القول ويؤكدون أن عمانويل من أصل ألماني بحت. كان أبوه يوحنا جورج كنط سراجا متواضع الدخل ولم يكن هو وزوجته على قسط كبير من التعليم، وكانا أهل تدين واضح، يتبعان الطائفة التقوية وهي طائفة بروتستنتية خارجة على تعاليم لوثر ويحكى عمانويل كانط عن أمه تأثره بها في قوة شخصيتها وسداد آرائها وتلقينه عواطف الحب والخير منذ الطفولة. وقد ماتت أمه وهو في الرابعة من عمره ومات أبوه وهو في الثانية والعشرين من عمره.

● حين بلغ كانط الثامنة دخل «كلية فردريك»، والتي رسالتها تنشئة أطفال المدينة على المبادئ «التقوية». وأمضى كنط بالمدرسة ثمان سنين، حيث تعلم اللغة اللاتينية وأتقنها قراءة وكتابة، وإلى ذلك العهد يرجع إعجابه بالأدب اللاتيني. لم تعجب كنط البرامج الدينية في المدرسة إذ لاحظ أن الشعائر والطقوس كانت تؤدى بطريقة آلية لا

روح فيها.

● دخل كانط جامعة كينجزبرج عام 1740، وأمضى بها ست سنين، درس فيها الفلسفة واللاهوت والرياضيات والطبيعة. كان الاتجاه الفلسفي السائد في هذه الجامعة وغيرها من الجامعات الألمانية تدريس فلسفة ليبنتز وطبيعيات نيوتن. كان يتزعم كرستيان وواف (1679 - 1754) نشر فلسفة ليبنتز والتف حوله جماعة من المتحمسين لهذه الفلسفة وكونوا و«الاتجاه الليبنتزي- الولفي» Lelbniz Wolff Tradition، ومن زملاء وولف البارزين في هذا الاتجاه ألكسندر باومجارتن (1714- 1762) Baumgarren ولهما شروحهما المشهورة على فلسفة ليبنتز، كان هذان أساتذة في جامعات ألمانية؛ كان مارتن لكسن M. Knutzen أستاذ الفلسفة والميتافيزيقا في جامعة كينجزبرج وقت أن كان كنط طالبا، وكان من أتباع وولف، وكما أن لكسن لقن كنط فلسفة ليبنتزو وجهه أيضًا إلى دراسة نيوتن وسمح له باستخدام مكتبته العلمية.

● حين تخرج كانط من الجامعة كان يرغب في وظيفة بها للتدريس لكن لم يكن بالجامعة وقتئذ وظيفة شاغرة؛ ولما كان يبحث عن مصدر للرزق اضطر إلى إعطاء دروس خاصة لأنجال الأثرياء فترك مدينته إلى مدن مجاورة للتدريس. وظل في هذه المهنة ثمان سنين. لا نعلم كثيرًا عن حياة كنط في هذه الفترة؛ لكن يبدو أنه كان -إلى جانب تدريسه- يحاول بدء حياته الفلسفية.

● عاد كانط إلى كينجزبرج عام 1755، حيث حصل من الجامعة على ما يسمى الآن بدرجة الدكتوراه وسمحت الجامعة بتعيينه في

وظيفة مدرس بلا مرتب (أو ما نسميه الآن وظيفة معيد) حين نشر بحثا باللاتينية شرح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية. وقد مهدت هذه الأبحاث لنشر كتاب عنوانه التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماء. وهو الكتاب الذي سجل فيه كنط فرضا فلكيا لتفسير أصل الكواكب، واستبق فيه النظرية التي وضعها العالم الفرنسي لابلاسن في نفس الموضوع.

● **بالإضافة إلى هذه الطاقة الهائلة في الإنتاج كان عمله في الجامعة** مزدحما إذ كان يعطي ست عشرة محاضرة في الأسبوع وكان يصل عدد محاضراته أحيانًا إلى ثمانية وعشرين. كان يحاضر في المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والرياضيات والطبيعة والتربية والجغرافيا والأنثرويولوجيا واللاهوت العقلي. كان كنط مضطرا إلى هذا الجهد الشاق لضعف دخله ومحاولة منه لسد حاجات عيشه، ويقال إنه على الرغم من كل هذا الجهد كان يصل دخله من الضعف أحيانًا لدرجة أنه يضطر إلى بيع جزء من مكتبته ليقتات. وكان كانط مسئولا عن ضعف دخله إلى حد كبير لأنه منذ عين معيدا بجامعته عام 1755 ظل بها حتى عام 1770 بلا ترقية، لا لأنه كان مدريا مغمورًا، بل كان ذائع الصيت وموضع الأعجاب، وإنما كان يرفض أي وظيفة تسند إليه غير أستاذية الفلسفة في كينجزبرج. وعرضت عليه أستاذية الشعر في جامعته عام 1764 وأستاذية الفلسفة في جامعة إيرلانجن عام 1769 وفي جامعة بينا عام 1770 فرفضها جميعا، متطلعا، إلى أستاذية المنطق والميتافيزيقا في كينجزبرج، فنالها عام 1770، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى مات.

● في الفترة ما بين 1755 و1770 بدأت تضعف حماسة كنط لتبعية ليبنتز ونيوتن تبعية مطلقة، وإنما حاول أن يقرأهما قراءة تحليلية ناقدة. أحس أن معرفته بليبنتز الذي تعلمه في الجامعة ناقصة فأخذ يكملها مع الزمن حين تمكن من قراءة كتابات ليبنتز التي لم تنشر في حياته والتي لم يمسسها وولف وباومجارتن. حاول حينئذ أن يوفق بين ليبنتز ونيوتن في المسائل الرياضية والطبيعية التي كانا يختلفان فيها. لكن كان هنالك في نفس الفترة عامل آخر يعمل في عقل كنط -هو كتابات هيوم وتحليلاته للفلسفة التجريبية وهجومه على المذاهب العقلية. وظل وقتا ليس بالقصير تحت تأثير هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يستعين بأحدهم لفهم الآخر أو لنقده أو الهجوم عليه، قبل أن يتخلص منهم جميعا ويحدد لنفسه موقفا جديدا محددا. تتبين هذه المؤثرات من الكتابات التي كتبها في هذه الفترة، كتب بحثا عنوانه البرهان الممكن الوحيد على وجود الله عام (1763)، يهاجم فيه الدليل الوجودي الديكارتي على وجود الله، وصورة ليبنتز لنفس الدليل، ودليل العناية الإلهية للبينتز ويرى أن الدليل الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي يخضع لها العالم الطبيعي. بحث في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق عام (1764)، يقارن فيه بين مناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية ويصل منه إلى أن الميتافيزيقا لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخرى ويثير هنا البحث عن حل.

● وحين عين كانط أستاذ المنطق والميتافيزيقا في جامعة كينجزبرج عام 1770، نشر بحثا باللاتينية أعتبر بالغ الأهمية وأنه خاتمة فترة الإعداد والتحصيل والتحليل وبداية فترة النضج، عنوان البحث في

صورة العالمين المحسوس والمعقول ومبادئهما يسجل فيه محاولته الأولى لصياغة موقفه الجديد من كل من ليبنتز ونيوتن في المسائل الآتية: هل يوجد عالم معقول بالإضافة إلى العالم المحسوس؟ وإن كان يوجد فهل لنا سبيل إلى معرفته؟ هل لدينا تصورات لا تشتق من الخبرة الحسية؟ وإن كانت لدينا فما وظيفتها؟ هل المكان والزمان نسبيان ذاتيان يصدران عن الذات وإن كانا كذلك فكيف نقيم يقين الرياضيات؟ هل هما مطلقان موضوعيان مستقلان عن الذات استقلالا طلقا؟ وإن كانا كذلك فكيف تتجنب النتائج المستحيلة المترتبة؟ يجيب كنط عن هذه الأسئلة في ذاك البحث. حين أخرج كنط هذا البحث أحس أن لديه شيئا جديدا يمكنه أن يقوله، مما سيصبح فيما بعد «الفلسفة النقدية» ومن ثم نرى كنط فيما بين عامي 1770 و1781 عاكفا على بناء فلسفته، ولم ينشر شيئا في هذه الفترة.

نشر كانط أضخم مؤلفاته نقد العقل الخالص عام 1781. الكتاب صعب الفهم عسير الهضم، قد لا ينافسه في صعوبته من كتب إلا ما قد تربى مؤلفوها على هذا الكتاب مثل هيجل أو بيرس أو وايتهد. ويمكننا تفسير هذه الصعوبة. يعترف كنط أنه عاجز عن التعبير عن أفكاره بأسلوب سهل رشيق وأنه لم يؤت سلاسة هيوم أو رشافة مندلسون، لكنه يبرر صعوبة أسلوبه بأن الموضوعات التي بحثها معقدة تستلزم دقة وصرامة. وسبب ثالث لصعوبة الكتاب أن به كثيرا من المصطلحات الخاصة؛ نعم كان كانط حريصا على أن يعرف اللفظ الذي يستخدمه، وأن يشير إلى المعاني المتعددة للفظ الواحد، لكنه كان في غضون الكتاب كثيرا ما يستخدم هذا اللفظ أو ذاك من ألفاظه دون إشارة إلى

المعنى المحدد من قبل، ومن ثم يضل القارئ أي معاني هذا اللفظ أو ذاك هو المقصود في هذا السياق أو ذاك. وسبب أخير لصعوبة الكتاب أن كنط قضى إحدى عشر سنة في أعداده ورأى في النهاية أنه كان من الممكن أن يقضي فيه وقتا أطول، لكن خشي أن يمون قبل أن يتممه، فصمم على نشره على عجل، ويقال إنه سلمه إلى المطبعة في سنة أشهر. يرجع أن كنط في إعداد كتابه للطبع لم يجد الوقت الكافي لمراجعة تفصيلية لأجزاء الكتاب بقصد تنقيح الأسلوب وإعادة صياغة الغامض من العبارات. لعل من الطريف أن نذكر أن كنط عمر ثلاثة وعشرين سنة بعد نشر هذا الكتاب.

تباينت الآراء في نقد العقل الخالص بعد نشره مباشرة؛ تحمس له المثقفون في كينجزبرج فهرعوا يستمعون إلى صاحبه في الجامعة، وتلقفه بعض أساتذة الجامعات الألمانية فأعجبوا به. لكن كان هناك بعض الأساتذة الذين كان يعتز كنط برأيهم ممن أعلنوا أن الكتاب بحث في «الذاتية المطلقة» أو في «المثالية الذاتية» أو أن كنط إنما هو «مجرد صدى ليبنتز» أو «بركلي بارع» أو «هيوم بروسيا»، فأساء ذلك إلى كنط أيما إساءة إذ كان يعلم أن كتابه ثائر على الذاتية والمثاليات المألوفة وأنه تجريبي وافعى وأن بينه وبين ليبنتز وبركلي وهيوم خلافات أساسية. صمم لذلك أن يبسط كنايه ويوضحه في كتاب آخر موجز فكان المدخل إلى أي ميتافيزيقا مستقبله يمكن أن تكون علما عام 1783.

قدم كنط عام 1787 الطبعة الثانية من كتابه نقد العقل الخالص، بمقدمة توضيحية جديدة وحاذفا بعض فقرات الطبعة الأولى مستبدلا بها فقرات جديدة ومضيفًا أحيانا فقرات لم يسبق كتابتها، معلنًا أن

الاختلاف بين الطبعتين اختلاف في طريقة العرض فقط.

قلنا إن كنط لم ينشر شيئا فيما بين 1770 و1781 ولما نشر نقد العقل الخالص عام 1781 تتالت كتب كثيرة كبيرة الحجم بالغة الأهمية بشرعة مذهلة مما يدل على أن كنط كان يعد في الأحد عشر سنة السابقة مذهبه كله لا نقد العقل الخالص فقط. نشر (14) المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق عام (1785)، المبادئ الأولى الميتافيزيقية للعلم الطبيعي عام (1786)، نقد العقل العملي عام (1788)، نقد الحكم، الدين في إطار العقل وحده عام (1793)، رسالة صغيرة الحجم عن السلام الدائم عام (1795)، ميتافيزيقا الأخلاق عام (1707)، مقالة طويلة في صراع الملكات عام (1798).

سمات شخصية كانط

كان كانط واسع الاطلاع: تشهد بذلك كتبه إذ ترى فيه إحاطته بالمذاهب الفلسفية والنظريات العلمية في مختلف العصور إلى يومه، ويشهد له تنوع المحاضرات التي كان يعطيها في الجامعة والتي أشرنا إليها آنفًا. من الطبيعي أن يستلزم ذلك الجهد الشاق حياة خاصة منظمه. كان يستيقظ في الخامسة إلا ربعا كل صباح ويقضي أسعد ساعات اليوم بين الخامسة والسادسة مع قدح من الشاي، والغليون، مفكرا فيما سوف يقوم به من عمل طول يومه -يعد محاضراته بين السادسة والسابعة ويلقى محاضراته بين السابعة والتاسعة أو العاشرة، ثم يكتب حتى منتصف الحادية عشره؛ كان يحب الغذاء الطيب وكان يدعو دائمًا اثنين أو ثلاثة من أصدقائه للغذاء معه وقد تستمر أحاديثهم حتى الرابعة. كان كنط محدثا بارعًا ومغرمًا بالقصص والنوادر والطرائف؛ كان يبدأ نزهته اليومية في وقت من الدقة بحيث يضبط الناس ساعاتهم برؤيته؛ لوحظ عليه أنه انصرف عن النزهة أسبوعين حين وقع على كتب روسو الذي أخذ على كانط لبه. كان يعود من نزهته فيقرأ حتى العاشرة مساء حيث يأوي إلى فراشه.

كانت محاضراته أكثر جاذبية من كتبه إذ كان يهزع إلى سماعه كثير من المثقفين غير طلابه؛ كان كثيرًا ما يترك الموضوع الرئيسي للمحاضرة ليتحدث عن موضوعات متصلة ويطيل فيها مما يضفي عليه

قوة شخصية وسعة علم، فإذا أحس أنه أطال خروجا عن الموضوع وأن لا يزال لديه ما يقوله قال «وما إلى ذلك»، ثم يعود إلى محاضراته؛ كان يكره الطالب يدون محاضراته وكانت كلماته التي يكررها: «فكر لنفسك وابحث بنفسك؛ قف على قدميك؛ إني لا أعلمك فلسفة الفلاسفة لكني أريد أن أعلمك كيف تفلسف» وكانت أكثر محاضراته جاذبية في الانتروبولوجيا إذ كان يوجه طلابه نحو الدراسة التفصيلية للوقائع وإجراء التجارب والتقصي التاريخي للأحداث وكان يحذرهم من الاغراق في الفلسفة النظرية قبل التمكن من تلك الدراسات التجريبية.

كان متدينا يعتقد بوجود الله وبوجود القيم الخلقية المطلقة، ويرجع ذلك إلى حياة الطفولة وتأثير أمه؛ كان يتجنب البحث في الأديان المنزلة وكان يكره الحياة الدينية معبرا عنها في طقوس آلية لا روح فيها، لكنه كان مشبوب العاطفة نحو البحث في حقائق الدين بحثا فلسفيًا. كان يحب قراءة الأدب اللاتيني كما كان معجبا بأدب بوب Pupe وملتن من المحدثين. لم يكن ذا حس فني رفيع: لم يقبل على سماع الموسيقى أو تقدير الصور والرسوم: كان يحتفظ في منزله بصورة واحدة هي صورة روسو.

لم يبرح كانط كينجزبرج إلا الفترة التي كان يعطي فيها دروسا خاصة لأنجال الأسر الثرية في بدء حياته، وهي ثمان سنوات. ترجع أهمية مدينته إلى إنها كانت مركزا تجاريًا مع بولندا ولتوانيا وإنجلترا.

نشر كانط في عام 1792 مقالة عن الشر الحقيقي في طبيعة الإنسان صارت فيما بعد أحد فصول كتاب الدين في إطار العقل وحده. وحين شعر الناشر -وهو متحمس لكنط- أن الرقابة قد تمنع نشر

المقالة أرسلها للنشر في فنيا، ولكن حين علم كنط ذلك أرسل نسخة من مقالته إلى الرقابة قائلا إنه لا يقصد بكتاباته عامة القراء وإنما المثقفون. ولم تمضي ثلاثة شهور حتى نشر كنط مقالة عن صراع الخير مع الشر ولكن الرقابة منعت نشرها. كان قد تم لكنط حينئذ نشر كتابه السابق الإشارة إليه عن الدين. قدر المسئولون خطورة كنط فأصدر الملك أمرًا عام 1794 خاصا بكنط يؤنبه عما ينشر مما يعرض مبادئ الكتاب المقدس للخطر ويحذره من سوء العاقبة إن حاضر أو نشر فيما يمس ديانة لوثر. وحد كنط لزاما عليه أن يرفع إلى الملك كتابا يبرئ فيه نفسه من الاتهام، وقال فيه أنه مواطن مخلص لا يدعو لإفساد الشباب وأنه يكتب ما يعتقد أنه حق وفي جانب الدين وأنه بآرائه يضع أساسًا متينا للتدين الصحيح وأنه في الحادية والسبعين -من عمره يقصد أنه في أواخر حياته- وأنه مقبل في القريب على المولى الذي يعرف ما في قلبه؛ اختتم كانط خطابه بأن وعد الملك ألا يكتب في موضوعات الدين، لا لأنه ينكر ما قاله، وإنما طاعة للملك؛ وكان يقول «من الحق أن أقول كل ما هو حق ولكن ليس من واجبي بالضرورة أن أقول للعامة كل ما هو حق». ظل كنط محترما الوعد الذي قطعه على نفسه أمام الملك، لكنه شعر بالتحلل منه عام 1798 حين مات الملك، حينئذ نشر آخر مقالة له عن صراع الملكات.

مدخل إلى الفلسفة النقدية

تسمى فلسفة كانط «الفلسفة النقدية» إشارة إلى المؤثرات التي أثرت في كنط والأدوار التي مرت على حياته العقلية قبل نشر كتابه نقد العقل الخالص. نعلم أن كنط نشر الكتاب عام 1781، ونعلم أنه بدأ يعد له منذ عام 1770 أو بعد ذلك بقليل، لكن بدأت مرحلة تحصيل فلسفة وفكر كانط وإعداده في الواقع بعد تخرجه من الجامعة مباشرة، أي منذ عام 1746.

أن مزاج كنط الفكري من مزاج ليبنتز -أي مزاج المفكر الذي يعطي للتطورات المجردة الأولوية على معطيات الإدراك الحسي كسبيل لوضع مذهب فلسفي. وأنه حين كان يميل كنط إلى المزاج التجريبي كان يميل إليه رغم إرادته. لهذا الرأي وجاهته، فقدة تلقن كنط في الجامعة فلسفة ليبنتز وظل متحمسًا لها سنوات كثيرة؛ وأخذ عن ليبنتز الكثير؛ لكن لا يعني ذلك أنه حين كان يميل إلى التجريبية كان مرغمًا، لأن الاتجاهات التجريبية كانت أصلية فيه، بحيث إذا عزلنا تلك الاتجاهات عن مذهب كنط، لم يعد ما يتبقى من اتجاهات مصورًا لفلسفته النقدية. ومن جهة أخرى درج مؤرخو الفلسفية على أن يصفوا كنط بأنه يوفق بين المذهبين العقلي والتجريبي، يتمثل المذهب العقلي في فلسفات ديكارت وسينوزا ويبلغ قمته في ليبنتز، ويتمثل المذهب التجريبي في فلسفات لوك وبركلي ويبلغ قمته في هيوم؛ كأن كنط -طبقًا لهذا الرأي- يوفق بين فلسفتي ليبنتز وهيوم. يعترض أحد الكتاب عن كنط أن الفلسفة النقدية

لم توفق بين فلسفتي ليبنتز وهيوم بقدر ما كانت توفق بين ليبنتز ونيوتن. قد يكون لهذا الرأي وجاهته بالقياس إلى بعض النظريات مثل نظرياته في المكان والزمن والجوهر والعلية، ولكن لا يمكننا أن نعزل تأثير هيوم إذا أردنا فهم الفلسفة النقدية في إجمالها، وكثير من تفاصيلها؛ لقد عمل الفلاسفة الثلاثة معًا في تكوين عقلية كنط.

كانط وليبنتز:

لا نزاع في تأثر كنط بنيوتن في نظرياته الطبيعية، وقد كان ينظر كنط إلى مذهب نيوتن على أنه مذهب متكامل وصادق، ولم يمنع ذلك من توجيه كنط كثيرا من الاعتراضات على هذا المذهب، مما سوف نذكره في حينه. تنتقل إلى علاقة كنط بليبنتز. يمكن أن نجعل عام 1765 نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى في معرفة كنط لليبنتز؛ لم يكن يعرف كنط عن ليبنتز حتى هذه السنة غير أنه صاحب المونادولوجيا، والآلهيات، وبعض رسائله القصيرة الأخرى، بل لقد عرف كنط هذه الكتب من خلال تعاليم وولف وباومجارتن، ونحن نعلم أن كتاب ميتافيزيقا Metaphysica لباومجارتن كان مرجع كنط الرئيسي عن ليبنتز حين كان طالبًا وحين حاضر في الجامعة بعدئذ؛ لم تكن هذه الكتب كل كتب ليبنتز؛ ومن ثم كانت معرفة كنط بليبنتز حينئذ ناقصة، لكنا نعرف أن مقالات جديدة عن العقل الإنساني نشرت عام 1765، كما نشرت في نفس السنة مراسلات ليبنتز مع كلارك ونعلم أن كنط قرأهما حال نشرهما. فاستطاع كنط أن يستكمل معرفته عن ليبنتز؛ لم تعدل هذه المعرفة الجديدة من فكرة كانط الأولى عن ليبنتز بقدر ما ملأت فجوات في معرفته السابقة. يمكننا الإشارة إلى الخطوط الرئيسية لفلسفة

ليبنتز كما رآها كنط حين استكملها فيما يلي:

- ما له فاعلية موجود، وما لا فاعلية له لا وجود له، ومن ثم ليست المادة في ماهيتها امتدادًا وحركة، لأن الأجسام تتحرك وتسكن، ونريد مبدأ يدوم في المادة حين لا تتحرك. إن المادة في ماهيتها قوة Force، والقوة ميل الجسم للحركة أو الاستمرار فيها؛ الامتداد والحركة يفترضان ابتداء وجود القوة، لا العكس. لا نتحدث عن كمية ثابتة للحركة وإنما عن كمية ثابتة للقوة؛ لا نتحدث عن قانون حفظ الحركة وإنما عن قانون حفظ القوة أو الطاقة. ما عالم الامتداد إلا مظهر حسي للقوى.

- الأجسام متعددة من ثم تتعدد القوى، عدد القوى لا متناه، كل منها جوهر بسيط لا ينقسم، لا ممتد، لا مادي -تسمى هذه القوى مونادات ليس الموناد ذرة مادية ولا نقطة رياضية وإنما هو ذرة ميتافيزيقية. كيف نكتشفها؟ بالانتباه إلى النفس الإنسانية التي هي موناد من بين المونادات. وما يصدق على النفس يصدق على سائر المونادات.

- الإحساس والتصور والاستعداد للفعل خواص الموناد، وتوجد المونادات بدرجات متفاوتة. تكاد درجة الإحساس تنعدم في النبات، وتوجد هذه الخواص في الحيوان بدرجة معينة، بالحيوان إدراك حسي وذاكرة، وترتفع درجات الشعور في النفس الإنسانية ونسميه حينئذ الفكر الواعي وهو المعرفة الاستبطانية لأحوالنا الداخلية أو شعورنا بذواتنا.

فيما يختص بالمعرفة، ينبغي أن تقوم المعرفة على تصورات وقضايا ضرورية كلية. الأفكار الحسية والقضايا التجريبية القائمة على استقراء تعوزها الضرورة والكلية؛ لكنا تملك تصورات ومبادئ كلية ضرورية، إنها فطرية فينا ولا تشتق من الخبرة الحسية. كان يكون انكار المبادئ الفطرية

موقفا وجيها لو كان الفكر والشعور شيئا واحدا، لكنهما مختلفان؛ لدينا أفكار لا نشعر بها دائما -تلك ما يمكننا تسميتها التصورات والمبادئ الفطرية- إنها استعدادات ووجودها بالقوة، نبدأ نشعر بها حين تثيرها الحواس. تثير الحواس التصورات الفطرية لكنها لا تخلقها، تبررها وتؤكدها ولكنها لا تبرهن على يقينها. الخبرة الحسية ضرورية إذن لتثير النفس. بالنفس على هذا النحو مقولات كالوجود والجوهر والوحدة والهوية والعلية والإدراك الحسي والكم. يمكن تفسير المبادئ القائمة على هذه المقولات تفسيرا منطقيا بحتًا، فمثلا ترد العلاقة العلية إلى علاقة بين أساس Ground وما يعتمد عليه Conscquent ويرد الجوهر إلى ما يكون دائما موضوعا ولن يكون محمولا. ويمكن بل يجب أن يكون معيار صدق هذه المبادئ الفطرية قانون عدم التناقض فهو أعلا المبادئ.

● الإدراك الحسي والعقل الخالص وظائف للموناد، أي أن كل موناد حاصل عليهما، وإنما بدرجات متفاوتة كما قلنا. هما من نوع واحد ولكنهما في العقل الشاعر -على درجات متفاوتة من حيث الوضوح والتميز- يتضمن الإدراك الحسي أفكارًا غامضة ملتبسة. وأفكار العقل الخالص واضحة متميزة. بالإدراك الحسي لا نعرف الأشياء في ماهيتها أي كمونادات، وإنما ندركها ظواهر مكانية وفي غموض والتباس، اسكنا بالعقل تعرف حقائق الأشياء أي عالم المونادات.

نتصور المكان على أنه تحديد لوجود الأشياء معا أو متتابعة، ليس المكان مطلقا إذن وإنما هو نسبي بالقياس إلى الأشياء. تصدر أفكار

المكان عن العقل ذاته فهي من أفكار العقل الخالص لكنها تشر إلى عالم ممتد.

يمكننا بفضل تصوراتنا ومبادئنا الفطرية أن تبرهن على وجود الله وأن نتحدث عن صفاته وأن نبرهن على خلود النفس الإنسانية، دون التجاء سابق إلى إيمان.

كانط والتجريبية الانجليزية

نشر جون لوك مقالة في العقل الإنساني عام 1690، ولم يقرأها كنط إلا حين ترجمت إلى الألمانية عام 757. تأثر كنط بلوك في شيئين أساسيين: الأول تصور لوك للنقد أي أن الوظيفة الرئيسية للفلسفة تمحيص آراء للسابقين وتطهير الأرض الموروثة قبل محاولة إقامة بناء جديد، ومن ثم تحدى لوك الفلسفات العقلية، والتوكيدية السابقة، الثاني ضرورة البداية بالخبرة الحسية لإقامة أي بناء معرفي أو ميتافيزيقي. تأثر كنط بلوك في هذين الأمرين، وإن أنكر فيما بعد الموقف الفلسفي الثاني. كانت معرفة كنط ببركلي ناقصة لأنه لم يحسن الإنجليزية ولم تكن كتب الثاني قد ترجمت إلى الألمانية وقتئذ؛ كان يعرف عن بركلي أنه صاحب «المثالية الذاتية». لم يكن بركلي في الواقع كذلك، بل لم نعرف بركلي الحقيقي إلا منذ أواخر القرن التاسع عشر حين نشر مؤلفاته ومخطوطاته كاملة فريزر Frazer أولا ثم لوس Luce وجيسوب Jeasop بعد ذلك. نعم كان بركلي مثاليا، لكنها كانت مثالية أراد صاحبها أن تقوم على أسس تجريبية، ومن ثم مهد بركلي لفلسفة هيوم، لذلك ما فهمه كنط عن بركلي فهم خاطئ.

لم يقرأ كنط كتاب هيوم مقالة في الطبيعة الإنسانية لأنها لم تترجم إلى الألمانية في زمن كنط، لكنه قرأ فقرات منها وردت في كتاب بيتي أحد نقاد هيوم، الذي ترجم إلى الألمانية عام 1772. لكن عرف كانط

هيوم صاحب بحث في العقل الإنساني الذي ترجم إلى الألمانية عامي 1754 - 1756. لسنا على ثقة من أن كنط قرأ هذا الكتاب حال ظهوره في المانيا، وإنما على ثقة -لأسباب نذكرها في حينها- من أنه قرأه في وقت ما قبيل عام 1766. تأثر كنط بهيوم في مسائل كثيرة: تصور الانطباعات الحسية ووظيفتها وخصائصها، مصادر المعرفة، تصور العلية، والتمييز بين «قضايا العلاقات» «وقضايا الواقع»؛ وإن كان كنط قد وجه ضرباته العنيفة لهيوم في هذه المسائل بعد أن كون موقفه المستقل.

لا يعني حديثنا عن تأثر كانط بنيوتن وليبنتز والتجريبية الإنجليزية أنه لم يقرأ ولم يستفد من سواهم، وإنما يعني أن هؤلاء مدرسوه المباشرون. لا يخفى تأثير أرسطو وديكارت في عقلية كنط.

فترة ما قبل عام 1755
في حياة كانط

أن كنط بعد تخرجه من الجامعة عام 1746 كان مدرسا خاصا لأنجال بعض الأسر البروسية، وأنه ظل في هذه المهنة إلى عام 1755، وأن كان لديه وقتئذ بعض فراغ لأبحاثه الخاصة. نلاحظ أن لم يكن كنط في هذه الفترة قد اتصل بعد اتصالا مباشرا بفلسفة لوك وهيوم، لكنه كان يعيش في جوى فكري قوامه نيوتن وليبنتز. ومن ثم نجد مؤلفاته في تلك الفترة مؤلفات علمية فيزيائية وجغرافية وفلكية، كان يوفق فيها بين نيوتن وليبنتز توفيق المتأثر التابع لا المتأثر الناقد.

● فترة ما بين 1763 و1766

في هذه الفترة من حياة كانط لوحظ الآتي:

أ- لم ينشر كنط شيئا فيما بين عام 1755 حين عين معيدا في الجامعة وعام 1761 حيث كان مشغولا -كما قلنا- بمحاضراته الكثيرة العدد المتنوعة الموضوعات، لكنه في هذه الفترة كان قد قرأ مقالة لوك، ومن المحتمل أن يكون قرأ بحث هيوم، ومن ثم تعتبر قراءة كنط لهذين خطوة أولى نحو التشكك في إمامة ليبنتز. كتب كنط عام 1763 بحثا عن البرهان الممكن الوحيد على وجود الله -الذي أشرنا إليه من قبل. كان السبب المباشر لكتابته حدوث زلزال في لشبونة، فربط كنط بين الحادثة وما يقوله ليبنتز عن التفاؤل الوجودي والعناية الإلهية، كتب

البحث ناقدا هذا الاتجاه الليبنتزي، كما دون فيه أيضا انتقاداته على الدليل الوجودي على وجود الله في صياغة ديكارت وليبنتز معا.

ب- يبدو أن الفلسفة النقدية في صورتها الأولية بدأت في ذهن كنط بإشراف عام 1764 -الرثاء على الميتافيزيقا: بالرغم من كثرة النظريات الميتافيزيقية السابقة فإنها لم تجعل من الميتافيزيقا علما محدد المنهج، واضح الموضوعات يسمح بالتطور، ليقف في مصاف العلوم الرياضية والفيزيائية، وإذن فالحاجة ماسة إلى تحديد منهج البحث في الميتافيزيقا وبيان طبيعة موضوعها. عبر كانط عن هذه الرسالة في مقال نشره عام 1764 عنوانه بحث في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق، ونشر في مجلة أكاديمية العلوم في برلين والمقال قصة. أعلنت هذه الاكاديمية عام 1763 عن جائزة لأحسن مقال يجيب عن السؤال: «والسؤال في صيغته الحرفية هو: «هل يمكن للحقائق الميتافيزيقية بالإجمال، وللبادئ الأولى للاهوت الطبيعي والأخلاق بوجه خاص، أن تقوم على براهين يقينية مثل براهين حقائق الهندسة: وإن لم يكن، فما تلك الخاصة الغريبة لليقين فيها، وما نوع درجة اليقين الذي يمكننا الوصول إليه: وما إذا كانت هذه الدرجة كافية للاقتناع الكامل؟» تقدم كنط بجوابه عن السؤال في مقاله المذكور، لكنه لم ينل الجائزة، ونالها مندلسون. يمكن الإشارة إلى موضوع مقال كنط فيما يلي. ينبغي أن نميز بين العلوم الرياضية والفيزيائية؛ لا تعتمد الأولى على الخبرة ومن ثم يقينها، بينما تعتمد الثانية عليها ومن ثم احتمالها. تبدأ الرياضيات بتعريفات من صنعنا ثم نمضي في تبني طائفة البديهيات والمصادرات ومنها نصل إلى نتائج ممكنة البرهنة. لم

يتقدم العلم الطبيعي باصطناع المنهج الرياضي -أي حين نبدأ البحث الفيزيائي بطائفة من التعريفات مم نحاول البحث عن ماهيات القوة والمادة والحركة ومن هذه نقيم نسقا فيزيائيا به تجريد الرياضيات والمنطق. إذا أريد العلوم الطبيعية أن تتقدم -وقد تقدمت على أيدي نيوتن- يلزم أن نتناول الظواهر تناولا حسيا، والاستعانة بالرياضيات التعبير الكمي والقياس لتلك الظواهر.

ينتقل كانط إلى مقارنة الميتافيزيقا بتلك العلوم منكرا عليها أن يكون لها منهج رياضي. إن بدأنا بحثا ميتافيزيقيا بتعريفات نظل مقيدين في عالم لفظي؛ ليست تصورات الميتافيزيقا من صنعنا وإنما معطاه لنا وإن كانت معطاة أول الأمر على نحو غامض. ينبغي أن تبدأ الميتافيزيقا بخبرات لا بتعريفات. وقد تأتي التعريفات سلسة في آخر المطاف. إذا أريد للميتافيزيقا أن تكون علمًا ينبغي أن ؟؟؟ أثر الفيزياء أي تحدث فيها ثورة مثل التي أحدثها نيوتن في الفيزياء -نريد لها منهجا محددا تلك خلاصة المقال. ويبدو واضحا فيه ثورة كنط على الميتافيزيقات السابقة وميتافيزيقا ليبنتز.

- صادفت المشكلة التي أثارتها أكاديمية برلين هوى كانط فاستمر في البحث فيها. فأخرج عام 1766 كتابه عن أحلام شاهد العفاريت كما تصورها أحلام الميتافيزيقا. الكتاب بمثابة نقد لكتاب الأسرار السماوية لعمانويل سويدنبرج (1688-1772)، وموضوع النقد كتاب في التصوف. هاجم كنط هذا الكتاب هجومًا عنيفًا إذ رأى أن لبس للوقائع التي يصفها سويدنبرج أساس من الواقع، وأن ليست المقدمات التي يسوقها لأثبات تلك الوقائع بديهية؛ يرى أيضا أن النظريات

الميتافيزيقية السابقة ليست أسعد حالا من شطحات الصوفية، لا نريد أن ننكر عالما روحيًا لكنا ننكر أنه يمكننا معرفته مباشرة، ادعاء هذه المعرفة إنما هو خرافة، يمكننا فقط أن نبحث في الأخلاق على أساس ما لدينا من خبرات فنحلل تصورات الواجب وطبيعته، وقد نصل من هذا التحليل إلى أن ميدان الأخلاق يمكن أن يتضمن موجودات روحية لا يمكننا إدراكها مباشرة.

لقد اعتبر كانط كتابه عن سويدنبرج بمثابة تذييل لمقاله لأكاديمية برلين. أي أن موضوعهما متصل. سجل في المقالة أن الميتافيزيقا محتاجة لمنهج جديد وإلى تحديد جديد لطبيعة موضوعاتها؛ يسجل في كتابه هذا أن لا بأس من القول بعالم ميتافيزيقي -وذلك تحت تأثير ليبنتز- وإنما ينكر أن تكون لنا معرفة مباشرة بهذا العالم على طريقة سويدنبرج أو أن تكون قادرين على الاستدلال البرهاني على هذا العالم على طريقة ليبنتز. وقد نشأت في هذا الكتاب أيضًا فكرة الوصول إلى العالم الميتافيزيقي من باب الأخلاق. لا شك أن كنط وقتئذ كان يستخدم معاول هيوم لهدم الاتجاهات الصوفية والاتجاهات الميتافيزيقية العقلية الشبيهة بالصوفية.

• عام 1770 في حياة كانط

كان عام 1765 بالغ الأهمية في تطور كنط العقلي، إذ نشر كتاب لليبنتز لم يسبق نشره هو مقالات جديدة عن العقل الإنساني، هو بمثابة رد على كتاب لوك مقال في العقل الإنساني. قرأ كنط الكتاب الأول إما حين نشره مباشرة عام 1765 أو بعد ذلك بسنة حين فرغ من كتابه عن سويدنبرج المشار إليه آنفًا. قرأ كنط أيضًا عام 1768

طبعة جديدة لمؤلفات ليبنتز جون مراسلاته مع كلارك بما تتضمن من أوجه الخلاف بين ليبنتز ونيوتن في المسائل الفيزيائية والرياضية، خاصة المكان والزمن. يمكن أن نعتبر الأعوام الثلاثة أو الأربعة التي أعقبت عام 1765 فترة استكمل فيها كنط معرفته عن ليبنتز ومعرفته بالخلافات بين ليبنتز ونيوتن من جهة وبينه وبين لوك من جهة أخرى، وحاول كنط وقتئذ أن يحدد موقفه من المتخاصمين، على ضوء ما وصل إليه من مواقف وضعها في الأبحاث الثلاثة السابقة (عن وجود الله وعن الميتافيزيقات الفاشلة وعن التصرف).

وضع كانط ثمرة عمله في هذه الفترة في بحث نشره عام 1770 باللغة اللاتينية افتتح به حياته الجامعية كأستاذ للمنطق والميتافيزيقا في جامعة كينجزبرج، عنوانه في صورة العالمين المحسوس والمعقول ومبادئهما. حدد كنط في هذا البحث بعالمين أحدهما محسوس (عالم الظواهر) والآخر معقول (عالم الحقائق) وفي ضرورة التمييز بينهما؛ ليبنتز على حق أيضًا في تقريره أن لدينا تصورات لا تجريبية.

أخطأ ليبنتز في اعتقاده أن عالم الظواهر عالم كل أفكارنا عنه غامضة ملتبسة؛ الحق عند كنط أن عالم الظواهر عالم يمكننا معرفته معرفة واضحة متميزة وأن معرفتنا عنه تؤلف جانبًا أساسيًا من نسق معرفتنا بالإجمال؛ أخطأ ليبنتز في اعتقاده أنه يمكننا معرفة العالم المعقول معرفة واضحة متميزة برهانية بفضل تصوراتنا الفطرية؛ الحق عند كنط أنه لا يمكننا معرفة ذلك العالم معرفة واضحة برهانية. فيما يختص بالمكان والزمن، يبدو أن ليبنتز على حق في تقريره أن تصورات المكان والزمن تصدر عن العقل وليس لها وجود واقعي مستقل ومن

ثم ذاتية نسبية، لكنه موقف لا يمكن قبوله من حيث أنه يهدم يقين الرياضيات، يبدو أن نيوتن على حق في تقريره موضوعية مطلقة للمكان والزمن لكنه موقف لا يمكن قبوله من حيث أن المكان والزمن عند نيوتن خاصتان للأشياء كما هي في حقيقتها. للخروج من الخلاف بين نيوتن وليبنتز حول المكان والزمن اقترح كانط أن نميز بين نوعين من التصورات اللاتجريبية، لم يقم به ليبنتز: يؤلف المكان والزمن نوعًا من التصورات اللاتجريبية ويسميهما كنط «صورًا قبليه للحدس» وتؤلف تصورات العلة والجوهر.. الخ نوعًا آخر من التصورات القبلية التي لا صلة لها بالحس. رأى كانط أن هذا الاقتراح يحافظ على يقين الرياضيات يجعل المكان والزمن صادرين عن العقل لكنهما صور ثابتة، وأنه أعطى لعالم الظواهر عالما مكانيًا زمنيًا معرفتنا له تجريبية كلية ضرورية وبذا استبعد كلا ميتافيزيقا ليبنتز (إمكان معرفتنا لحقائق الأشياء) وميتافيزيقا نيوتن (المكان والزمن خاصتان للأشياء الحقيقية).

مشروع نقد العقل الخالص

نلاحظ أن كانط قد وضع الخطوط الرئيسية لفلسفته المستقلة عمن درسهم وتأثر بهم في الأبحاث الأربعة التي كتبها ما بين عامي 1762 و1770، لكنه أحس بعد نشر البحث اللاتيني الأخير وقتئذ أن تلك الخطوط الرئيسية لفلسفته لا زالت في دوو التكوين؛ أحس أن أمامه فجوات كثيرة يلزمه ملؤها، حتى تصاغ فلسفته صياغة نهائية. كتب كنط إلى صديقه وأحد تلامذته القدامى ماركوس هرتس خطابًا عام 1771 أن لديه مشروع كتاب سماه حينئذ حدود القدرة الحسية والعقل موضوعة المبادئ والقوانين المتضمنة في خبرتنا بالعالم المحسوس، كما يحوي موضوعه نظرية في الميتافيزيقا والأخلاق. ثم أرسل إلى نفس الصديق خطابًا آخر في العام التالي يخبره فيه أنه مزمع البحث في مدى المعرفة وحدودها، والتمييز بين ما هو حسي وما هو ذهني في النظرية الخلقية. ويخبره أنه سوف يجعل الكتاب جزاءين: جزء نظري وجزء عملي؛ سوف يكون الجزء النظري قسمين: قسم يتناول الفينومينولوجيا بوجه عام وآخر يتناول الميتافيزيقا من حيث طبيعتها ومنهجها، وسوف يكون الجزء العملي قسمين كذلك؛ يتناول أحدهما المبادئ العامة للوجدان والرغبات الحسية، ويتناول الآخر المبادئ الأولى للأخلاق. لاحظ كنط في هذا الخطاب أيضًا أنه فيما يتعلق بالجزء النظري من كتابه المقترح أن قد فاته البحث في شيء أساسي بالرغم من أنه مفتاح لكل أسرار

الميتافيزيقا، هو العلاقة بين الانطباع الحسي والشيء المادي الخارجي وإلى أي حد يمكننا القول بأن فينا قدرة انفعالية لاستقبال الانطباعات وقدرة تلقائية تصدر عنها تصورات؛ رأى بتحديده للسؤال أن يلزمه بحث شاق في مصادر المعرفة.

يشير كانط في خطاباته عام 1773 أنه قد يفرغ من كتابه بجزئية في بضع شهور، لكنه ظل مشغولا به حتى عام 1776، أدرك حينئذ أن المشروع الذي هو بصدده من الضخامة بحيث ينبغي عليه أن يقيد نفسه بالإعداد أولا للجزء الخاص بالفلسفة النظرية، واقترح أن يسميه، نقد العقل الخالص». وظل يعد هذا الكتاب حتى عام 1780. أحس حينئذ أنه تأخر أكثر مما توقع، وأن الكتاب لم يتم حسب الخطة الموضوعة، وأعتقد أنه إذا لم يبدأ في الحال لإعداده للنشر فقد لا ينشره أبدًا وقيل إنه كتبه حينئذ وقدمه للطبع في أربعة أشهر أو خمسة.

الفلسفة النقدية عند كانط

تسمى فلسفة كانط «الفلسفة النقدية»، وكذلك وصفها هو. من الواضح أن يستلزم فهم هذه الفلسفة إحاطة بنظريات كنط، وبوجه خاص نظرياته في نقد العقل الخالص؛ وذلك موضوع كل هذا الكتاب. لكن يمكننا الآن تقديم الفلسفة النقدية بالإشارة إلى أسس هذه الفلسفة وسماتها وأهدافها. وقد سجل كنط بنفسه هذه الأسس والسمات والأهداف في مقدمات كتابه. حين نشر كنط الطبعة الأولى من كتابه المذكور عام 1781 صدره بمقدمة ومدخل، وحين أعده للطبعة الثانية عام 1787 أبقى مقدمة الطبعة الأولى والمدخل، لكنه أضاف مقدمة جديدة سماها «مقدمة الطبعة الثانية» قصد بها الرد على بعض الاتهامات التي وجهها قراء الطبعة الأولى. شرح كنط في هاتين المقدمتين والمدخل أسس فلسفته النقدية وخصائصها وأهدافها بالإجمال. تلخيص هاتين المقدمتين والمدخل موضوع هذا الفصل.

نقد العقل الخالص كتاب في الميتافيزيقا، موضوعه البحث فيما إذا كان يمكن إقامة الميتافيزيقا كعلم له منهجه المحدد وموضوعاته المميزة بحيث يقف على قدم المساواة مع العلوم المتقدمة موضوع ثقتنا كالمنطق والرياضيات والطبيعة، أم أن ذلك ليس ممكنا، فإن لم يكن ذلك ممكنا نكون قد حكمنا على كل بحث ميتافيزيقي بالبطلان. حيث أن الميتافيزيقا بحث فيما وراء الطبيعة فإن مصادر معرفتنا له ليست

تجريبية وإنما قبلية أي مستقبلة عن الخبرة الحسية غير مشتقة منها، «موضوع البحث الحالي (كتاب نقد العقل الخالص) أن نسأل إلى أي حد نأمل في الوصول إلى شيء بعقلنا (الخالص)، إذا طرحنا جانبا كل ما هو مادي وكل ما مصدره الخبرة».

ما الرسالة التي يهدف إليها كنط في نقد العقل الخالص؟ نجيب في كلمات ما سوف نفصله في بقية هذا الفصل: تتلخص رسالته في ثلاثة أفكار أساسية.

(أ) العقل الخالص -أي العقل الإنساني إذا استبعدنا الأفكار الحسية والتصورات التجريبية- وتصوراته القبلية مجال محدد يتناوله، هو ما يسميه كنط «عالم الظواهر» والمقصود به العالم الذي يألفه الرجل العادي وعالم الفيزياء على السواء، ذلك العالم الذي يحوي أشياء مادية جزئية ووقائع وحوادث طبيعية تدوم في زمن وتوجد في مكان: إنه عالم «الخبرة الممكنة» أي ما يمكن للإنسان إدراكه ومعرفته. إنه العالم الذي ندركه أو نعرفه كما يبدو لنا لا كما هو في حقيقته أو ماهيته، يسمى كنط حقيقة هذا العالم عالم الأشياء في ذاتها.

(ب) تعني عبارة «الأشياء في ذاتها» معنيين: معنى يتعلق بعالم الظواهر ومعنى يتعلق بما وراء هذا العالم، حين يتحدث كنط عن عالم الأشياء في ذاتها بالمعنى الذي يتعلق بعالم الظواهر، لا يتحدث عن عالمين متميزين وإنما يتحدث عن عالم واحد له وجهان، وجه يمكننا إدراكه ومعرفته، ووجه لنفس العالم لا يمكننا إدراكه أو معرفته. إن ما ندركه ونعرفه هو العالم كما يبدو لنا أو هو عالم الظواهر، لا كما هو في حقيقته.

تنتقل إلى المعنى الثاني لعالم الأشياء في ذاتها والمتعلق بما وراء عالم الظواهر، إنه ذلك العالم المؤلف من تلك الموجودات أو المعاني المتضمنة في أسئلة ميتافيزيقية من النوع الآتي: هل الله موجود؟ وما صفاته؟ وما طبيعته؟ هل الإنسان حر؟ ما طبيعة النفس الإنسانية؟ هل هي خالدة بعد موت الجسد؟ هل العالم بداية من الزمن؟ ونحو ذلك.

نلاحظ أن ليس معنيا الأشياء في ذاتها مستقلين لأن المعنى المتعلق منه بعالم الظواهر عالم معقول وليس ماديا، إنه عالم لا زمني لا مكاني؛ إن عالمي الأشياء في ذاتها من طبيعة واحدة. نكرر هنا أن العقل الخالص عاجز عن معرفة عالم الأشياء في ذاتها معرفة مباشرة أو باستدلال.

(ج) يقترح كانط علاجا لهذا العجز بتمييز بين المعرفة والتفكير. بالرغم من أن العقل الخالص لا يستطيع معرفة عالم الأشياء في ذاتها ومحروم من البحث فيه، فإنه قادر على أن يفكر فيه. لكي أعرف شيئًا يجب أن أكون قادرا على إثبات وجوده وجودا واقعيا سواء بالإدراك الحسي أو بالاستدلال، لكن العقل الخالص عاجز عن الحصول على هذه المعرفة بالقياس إلى عالم الحقائق، لكنه يستطيع أن يفكر في أي شيء ما دام هذا الفكر لا يتضمن تناقضا ومن ثم يرى كنط أن ما يسميه العقل العملي -وهو الجانب من عقلنا النظري الذي مجاله البحث في الأخلاق والدين- قادر على افتراض عالم الأشياء في ذاتها وتبريره؛ ولكنط في ذلك أهداف دينية «لقد وجدت من الضروري إنكار المعرفة لكي أجد ملجأ للإيمان». ليس الإيمان عند كنط اعتقادا بلا أساس وإنما اعتقاد بأشياء لها أسس خلقية وإن لم نستطع البرهان عليها. يضع كنط نظريته في إمكان التفكير في عالم الأشياء ذاتها وتبرير الاعتقاد به على أسس

خلقية لا في نقد العقل الخالص وإنما في كتاب نقد العقل العملي. يمهد كنط في نقد العقل الخالص الطريق إلى الأخلاق والدين، وذلك بوضع نظرية في إدراكنا الحسي لعالم الظواهر، ومعرفتنا له، ونظريته في عجز العقل الخالص عن البحث فيما وراء ذلك العالم.

إقامة الميتافيزيقا علماً

ذلك موجز رسالة كانط في نقد العقل الخالص، توضحها فيما يلي على ضوء ما اعتبره مشكلته الأساسية -مشكلة إقامة الميتافيزيقا علمًا.

يقرر أرسطو أن لا مهرب من دراسة الفلسفة حتى لمن ينكرونها: «إما أنه ينبغي علينا أن نتفلسف، أو لا ينبغي؛ فإذا كان ينبغي إذن ينبغي. وإذا كان لا ينبغي، ينبغي أيضًا أن نتفلسف (لندحض حجة الفيلسوف)، ومن ثم ينبغي علينا التفلسف على أي حال»). يذكرنا هذا النص باستهلال كنط لمقدمة نقد العقل الخالص: «العقل الإنساني تلك الخاصة الغريبة، وهي أنه في فرع من فروع معرفته مثقل بأسئلة تمليها طبيعته، لا يستطيع تجاهلها، لكنه عاجز عن الإجابة عليها، حيث تتعدى كل قدراته». الفرع الذي يتحدث عنه كنط هنا هو الميتافيزيقا، وهاك بعض الأمثلة للأسئلة الملحة الطاغية التي يلمح إليها: للأمل في حياة أخرى مصدر في طبيعة الإنسان الذي لا يقنع بما هو زائل، الشعور بالحرية كامن في أدائنا واجبات كثيرًا ما تقاوم غرائزنا الطبيعية، الاعتقاد في إله حكيم صادر عن نظام عجيب وعناية فائقة في العالم الطبيعي. يرى كنط أن هذه الأسئلة وأمثالها تؤلف موضوع الميتافيزيقا، ولما كانت هذه الأسئلة ملحة صرح كنط أن الميتافيزيقا ميل طبيعي في الإنسان يفسر كنط «الميل الميتافيزيقي» بقوله إنه للإنسان رغبة أصيلة في اكتساب المعارف، ما يتصل منها بحياته اليومية أو الاستزادة من منهل

العلم والفن، لكنه مدفوع أيضًا إلى أن يسأل أسئلة لا يجيب عنها أي علم تجريبي، وتبدو تلك الأسئلة ملحة حين يصل الذهن إلى درجة كافية من النضج للتأمل.

قد نعترض على كنط في أصالة أسئلة الميتافيزيقا، ولكن يمكن لكنط أن يدفع الاعتراض على النحو التالي. ينبغي أن نميز بين نوعين من الناس، الرجل العادي والمفكر -سواء كان فيلسوفًا أو عالمًا أو فنانًا (هؤلاء المفكرون إنما هم رجال عاديون في غير أوقات دراستهم)؛ وليس من خصائص الرجل العادي أن يعلل سلوكه ويبرر معتقداته، لكنه حين يسلك إنما يسلك طبقًا لمبادئ معينة -ولا يهتم هذا الرجل بتوضيح هذه المبادئ- لنفسه بل قد لا تخرج إلى حيز شعور، يتوجه كنط بموقفه في الميل الميتافيزيقي إذن إلى المفكرين.

نريد هنا أن نوضح نقطة هامة. حين يتحدث كنط عن إلحاح أسئلة الميتافيزيقا في افتتاحيات نقد العقل الخالص إنما يريد أن يقرر فقط أنها أسئلة ضرورية، لك أن تجيب عنها بالإيجاب أو بالنفي لكنها ضرورية على أي حال. لا شك أن تاريخ الفكر الإنساني يؤيد موقف كنط من أصالة تلك الأسئلة: إن أساطير الشرق القديم والتراجيديا الاغريقية خير شاهد؛ بل أن نظريات الفلاسفة من سقراط إلى رسل وسارتر إنما تضمنت -على الأقل- تعرضا لتلك الأسئلة.

- **المحاولات الميتافيزيقية الفاشلة:**

لم يقتنع كنط بالميتافيزيقا ميلا طبيعيا في الإنسان، ولكنه أرادها أن تكون علما تقف في مستوى المباحث الجديرة باسم العلم. ليست الخاصة الأساسية للعلم هي الوصول إلى نتائج يقينية بقدر ما هي منهج

محدد يتفق عليه كل المشتغلين بعلم ما، وموضوعات محددة تميزه من موضوعات العلوم الأخرى، وتقدم مطرد في مباحثه، بحيث تصبح نتيجة البحث في مسألة ما في هذا العلم أو ذاك بتضافر-جهود المشتغلين به مقدمة لنتيجة وهذه مقدمة لنتيجة أخرى وهكذا رأى كنط هذه الخصائص في علم المنطق والرياضيات والفيزياء.

لاحظ كانط أن الميتافيزيقا لم تصبح بعد علما بالمعنى الذي أشرنا إليه، فقارن أعمال الميتافيزيقيين السابقين عليه فوجد أنهم لم يتفقوا على منهج محدد في أبحاثهم أو موضوعات محددة، ورأى الآراء مختلفة ومتعارضة. لم تصب الميتافيزيقا تقدما على أيديهم. ثم أراد كنط أن يعرف سبب هذا الفشل، وفي ذكره السبب يستبق نظرية من نظرياته هي أن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن العقل قادر على تناول الأسئلة الميتافيزيقية وحلها، بما لديه من تصورات قبلية. يرى كنط أنهم في ذلك مخطئون: إن العقل بتصوراته القبلية محدود بالبحث في عالم الظواهر فحسب. ولا يستطيع العقل الخالص أن يدلي ببراهين لتناول تلك الأسئلة إثباتًا أو إنكارًا. أحس كانط حينئذ أنه ينبغي عليه أن يضع منهجًا محددًا الميتافيزيقا.

قبل أن نتحدث عن المنهج المحدد المقترح للميتافيزيقا يحسن الإشارة إلى نقطتين، الأولى: أن ما يسميه كنط هنا بالمنهج إنما هو جانب من جوانب نظريته في المعرفة وليس مجموعة قواعد أو أورجانونا، يوجه البحث. لكن يمكننا اعتبار ما يسميه كانط بالمنهج هنا كذلك بمعنى أن كنط استخدمه كأداة لامتحان صدق النظريات الميتافيزيقية السابقة. النقطة التالية هي الإشارة إلى تاريخ كنط نفسه

انشأة فكرة المنهج في ذهنه، سنبدأ بالنقطة الثانية.

حين رثى كانط للميتافيزيقات العقلية المعاصرة له والسابقة عليه، كان متأثرًا بموقف التجريبية الإنجليزية -تأثر بلوك في موقفه العدائي من كل الميتافيزيقات الإغريقية وما تبعها من مذاهب في العصر الوسيط، كما تأثر بهيوم في إنكاره الميتافيزيقا بالإجمال. نعرف أن كنط قرأ الترجمة الكاملة لكتاب هيوم بحث في العقل الإنساني، ولعله كان مأخوذًا بالعبارة الشهيرة الواردة في هذا الكتاب عن الميتافيزيقا: «إذا تناولنا أي كتاب، كتابا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلا، هيا نسأل؛ هل يحوي استدلالا مجردا يتعلق بالكم أو العدد؟ لا. هل يحوي استدلالا تجريبيا يتعلق بأمور الواقع والوجود المحسوس؟ لا. اقذفه إذن في النار لأنه لا يحوي سوى الطفسطة والاضطراب». لم يكن تأثير هيوم في كنط مجرد تمسك ببعض عبارات وإنما كان تأثير توجيه وتطوير. يشير كنط إلى هيوم وهو يؤرخ مصدر مشكلته عن الميتافيزيقا. يشير إلى ما سماه مشكلة هيوم الحقيقية ومن ثم موقف الأخير من الميتافيزيقا.

الفصل الثاني
كانط والميتافيزيقا

ترى ماذا كانت علاقة كانط بالميتافيزيقا؟

يمكن القول إن إحدى المهام الرئيسية للفلاسفة الذين يلتصقون بالذاكرة منذ بدايات الفترة الحديثة، تقديم أساس فلسفي عام للعلم الفيزيائي الجديد -من حيث تصوره للطبيعة، ومن حيث منهج البحث الذي يستخدمه في دراسة الطبيعة- عندما يدخل في علاقة مع الصورة الميتافيزيقية والدينية للعالم. هذه الأهداف كانت هي البؤرة الرئيسية لمساعي ديكارت الفلسفية، وهي أيضًا السبب الذي من أجله يعتبر ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة. وغالبية الفلاسفة المحدثين هم بهذه الاعتبار من أتباعه، من حيث قيامهم بنوع من التعديل أو بأخر على هذا المشروع الأساسي..

وبهذا المعنى، يعد كتاب كانط «نقد العقل الخالص» هو آخر أعظم محاولة لتحقيق الأهداف نفسها. وفي الوقت نفسه، ندشن طريقة جديدة لتحقيقها على نحو يؤدي إلى تحول جذري في الأهداف ذاتها؛ فقد تصور كانط أن أساس العلم الطبيعي، جانبًا إلى جنب مع المحاولة العقلية لبحث أكثر الاهتمامات الإنسانية العامة، هو مجال ووظيفة علم أساسي خاص -ذلك هو علم الميتافيزيقا. غير أن الطريقة التي اختارها لإنجاز هذا العلم

كشفت عن مدخل جديد تمامًا للفلسفة -سماه المدخل «الترانسندنتالي»[1].

وقد فهم كانط مصطلح «ميتا-فيزيقا» بمنطوقه اللغوي (ما بعد الطبيعة) بالمعنى الأبستمولوجي.. بمعنى كي تحقق الميتافيزيقا أغراضها، لا بد أن تكون «الطبيعة» هي ما يعرف عن طريق الخبرة الحسية؛ ومن ثم لا تكون الميتافيزيقا هي العلم الذي يتحدد بمنظومة الموضوعات التي يدرسها، بل بالوضع الأبستمولوجي الأولي لمبادئها كذلك، طرح كانط مهمته الفلسفية بالنسبة للميتافيزيقا من حيث المنظور التاريخي، على أنها الحاجة للتعامل مع أزمة الميتافيزيقا مع الشرعية، ومن ثم تأسيس الميتافيزيقا من الآن فصاعدًا على قاعدة تؤكد شرعيته. وفي تصديره للطبعة الأولى من «النقد» اعتمد على الوصف المجازي التقليدي للميتافيزيقا بأنه «ملك كل العلوم»، لكنه رأى أن حكمه للعلوم هو حكم استبدادي متفسخ، تقوم عليه حكومة حزبية متقلبة تفتقر للشرعية، الأمر الذي يجعله دائمًا معرضًا للهجوم. فمن ناحية يهاجمه الشكاكون الذين لا يعترفون بسلطة أي حكومة على الإطلاق.

ومن الناحية الأخرى يهاجمه التجريبيون الذين تتبعوا نسب الملكة المزعومة، حيث وجدوا أنه يعود إلى حشد من الخبرة الحسية العادية. فحداهم الأمل في أن يقيموا على أنقاض هذا النظام الملكي، جمهورية العلم التي يعتبرها كانط -على أي الأحوال- غير كافية لإضفاء الشرعية. ومن ناحية ثالثة يعاني الميتافيزيقا من انقضاض «اللا مبالين» عليه،

(1) كثرت الترجمات العربية لكلمة ترانسندنتال؛ فقيل إنها المتعالية والجوانية والشارطة والتحليلية، ورأى بعض أنها تعني الأصلانية أي التعمق في الأصول.

الذين يقبلون -غالبًا بطريقة غير نقدية- المزاعم غير التجريبية للميتافيزيقا، رافضين في الوقت نفسه أن يكون لهم ولاء لأي حكومة- بمعنى أنهم يعتبرون أن المزاعم الميتافيزيقا تستند في قبولها إلى الحس المشترك أو الإجماع العام، وينكرون، بل وحتى لا يعترفون بوجود أي دليل علمي على ذلك. أما الهدف كانط، وكما عبر عنه باللغة المجازية نفسها؛ فهو جعل مملكة «الملكة الميتافيزيقية» مملكة شرعية، ولكن في الوقت نفسه الحد من مدى مجال شرعية مزاعمها في السلطة. وبلغة هذا المجاز نقول: إن «النقد» هو محكمة العدل التي تحدد السلطات الشرعية للملكة وفق ما تقرره القوانين الطبيعية المعقولة.

وهذا هو شأن «نقد العقل الخالص» فيما يختص بالمزاعم التي يطرحها العقل الخالص. وبهذه الطريقة، يكون هذا المشروع -فيما يقول كانط- هو أيضًا مشروع سقراطي، يشير -كما فعل سقراط- إلى كل من معرفة الذات، وأيضًا إلى استبعاد الادعاءات الفارغة بالمعرفة حينما لا يعرف الإنسان شيئًا.

أو، كما أعاد كانط وصف مهمته في تصديره للطبعة الثانية، أن الهدف من «النقد» هو تحويل الميتافيزيقا من علم «أعمى يتحسس طريقه بشكل عشوائي» إلى علم حقيقي، بتحديد مجاله في الإطار المناسب، وتأسيسه على منهج عقلي مفهوم جيدًا ويتحدد مدخل كانط لتأسيس العلم الطبيعي على الاقتناع بأن العلوم الطبيعية ذاتها تتطلب أساسًا ميتافيزيقًا؛ لأنها يتوجب عليها أن تستخدم مفاهيم معينة ومبادئ لا يمكن أن تكون من أصل تجريبي، ولا يمكن تبريرها باللجوء لأي خبرة

حسية. فمفهوم السببية يتضمن رابطة ضرورية بين السبب والمسبب، على الرغم مما برهن عليه هيوم، مع أنه لا توجد خبرة حسية بالمشاهدات التي تتبع فيها المسببات أسبابها المفترضة، تكفي لتأسيس أكثر من رابطة محتملة. فالمفاهيم الرياضية مستقلة عن الخبرة الحسية، على الرغم من أن تطبيقها على العالم الطبيعي ضروري للفيزياء الحديثة. ومن الواضح أن القضايا الرياضية أولى لا تقوم على الخبرة الحسية بالمشاهدات، ولكن العلم الحديث يعتمد على معرفتنا بها.

بعض الفلاسفة المعروفين قبل كانط، مثل: ليبنتز وهيوم، كان يأمل في حصر «المعرفة الأولية» في القضايا التي تعبر عن «هويات ضمنية» أو «علاقات بين أفكار» -أي القضايا التي يؤدي نفيها إلى تناقض، مثل: «كل الأجسام ممتدة» و«لكل مسبب سبب». أما كانط فيسمى مثل هذه القضايا بالقضايا «التحليلية»؛ لأن صدقها يعتمد على تحليل -أو تفكيك- مفهوم الموضوع. فلنفرض -مثلًا- أن مفهومنا عن جسم ما يتضمن ثلاثة عناصر، أو «صفات» كما يسميها كانط، هي الامتداد وعدم القابلية للاختراق ثم الشكل.. إذن بتحليل هذا المفهوم ببساطة، نستطيع بالضرورة أن نعرف، وبطريقة أولية أن كل جسم ممتد، وبالمثل، إذا كان مفهومنا عن «المسبب» يتضمن صفات شيء ما يحدث، وأنه «يحدث بمقتضى سبب»؛ إذن بالتحليل نعرف أن لكل مسبب سببًا.

إذن، معرفتنا بالحقائق التحليلية تعتبر معرفة أولية من كل الوجوه، مع أن مفهومنا عن الجسم هو مفهوم تجريبي، الأمر الذي يجعل خبرتنا الحسية بالأجسام ضرورية من أجل اكتساب مفاهيمنا عنها. فكانط

لم تكن لديه النية لإنكار أن الخبرة الحسية ضرورية لكل معرفة مهما تكن؛ فهو يقول: «إن كل معرفة تبدأ بالخبرة الحسية». فالقضية تعرف بأنها أولية عندما لا تعتمد معرفتنا بها -وبأي طريقة- على محتواها الخاص من الخبرة الحسية -أي عندما تكون أي خبرة كافية لتمكيننا من فهم أي قضية، كافية أيضًا لإعطائنا معرفة بصدقها، وهذه هي الحال مع قضية مثل «كل جسم ممتد» أو «الكل مسبب سبب»، ذلك لأنه على الرغم من أننا نحتاج للخبرة الحسية كي تكون لدينا مفاهيم عن «الجسم» و«المسبب»، فلا خبرتنا الحسية بالأجسام ولا المسببات هي التي تخبرنا بأن الأجسام ممتدة، وأن المسببات لا بد أن تكون نتيجة للأسباب، بل فقط فاعليتنا نحن في توضيح ما نفهمه من مفاهيم الجسم والمسبب.

ففي رأي كانط، أن الوظيفة الأبستمولوجية للقضايا التحليلية تنحصر في شرح وتوضيح المفاهيم التي نستخدمها ... أي أنها توضح لنا وبشكل صريح ما نفهمه من مفهوم معطى؛ لذا، فالقضايا التحليلية لا تصلح بوصفها مبادئ في علم، ولا أن تستخدم في توسيع أو تنظيم المعرفة التجريبية، كما أعتقد ليبنتز ومن تابعه في ذلك.

فالمبادئ الأولية التي تكون العالم الطبيعي لا يمكن أن تكون تحليلية، لأنها ليست نتيجة لمجرد اختيارات حرة لأي المفاهيم التي يجب أن تستخدم، فمبدأ مثل «كل تغير لابد له من سبب»؛ هو على سبيل المثال مبدأ تركيبي يربط مفهوم الموضوع بمحمول يوجد خارج مفهوم الموضوع؛ ومن ثم فالحكم يوسع أو يضخم معرفتنا بالأشياء التي تدخل

تحت مفهوم الموضوع. فمفهوم «التغير» لا يعدو كونه مفهومًا لحالة العالم، متبوعًا بحالة أخرى مختلفة. ومفهوم «السبب» هو مفهوم لحالة العالم، وبعدها ستعقبها حالة أخرى بالضرورة وفقًا لقانون السببية؛ لذا إذا كان يجب أن يكون جزءًا من تصورنا للعالم الطبيعي، أن كل ما يحدث فيه من تغيرات له أسبابه.. إذن فمعرفتنا بأن هذه هي الحال يجب أن تكون متضمنة في معرفة أولية بقضية تركيبية.

كذلك يعتقد كانط أن بعض القضايا الرياضية هي أيضًا تحليلية، مثل «الكل أكبر من أي جزء من أجزائه». ذلك لأن هذا يمكن ببساطة أن يعرف أوليًا بتحليل مفاهيم الجزء والكل. أما القضايا التي تعتمد على متساويات ضرورية تستند إلى عمليات حسابية، كالجمع أو الطرح، وكذلك القضايا الهندسية التي تعتمد على طبيعة المثلثات أو الدوائر، فهي كلها قضايا تركيبية. فلا يوجد شيء في مجرد مفاهيم مثل: «سبعة» و«خمسة» أو تساوي «اثنا عشر» تكفي لأن نعرف أن 12=5+7 ولا يتضمن تصور الدائرة -شكل مقوس كل نقطة عليه تقع على مسافة متساوية من نقطة مشتركة- أن محيطها أكبر بثلاث مرات من قطرها، ولا هو متضمن في تصور الشكل ذي الأضلاع الثلاث المتقاطعة أن يكون مجموع زواياه يساوي قائمتين بالضرورة.

فبالنسبة لكانط، يعتبر الميتافيزيقا علم المعارف الأولية التركيبية عن طريق المفاهيم. والمشكلات التقليدية للميتافيزيقا، أقصد تلك التي تتعلق بأسس العلوم، وتلك أيضًا المتعلقة بالقضايا الفائقة للطبيعة التي يفترض أنها تهمنا، عليها كلها أن تكتفي بالقضايا التي يسميها

الميتافيزيقيون بالمعرفة الأولية التركيبية. فقضايا مثل: «الله موجود» و«النفس خالدة» و«الإرادة حرة» علاوة على «لكل تغير سبب» و«خلال كل تغير، تظل كمية المادة في العالم ثابتة» كلها قضايا ميتافيزيقية؛ لأن معرفتنا بها -إذا كان لها وجود على الإطلاق- لا يمكن أن تكون تجريبية.. وحينئذ، علينا أن نتطلع إلى معرفة أولية تركيبية بها. «فالمشكلة العامة للعقل الخالص» والتي إليها تستند مشروعية الميتافيزيقا، هي «كيف تكون الأحكام الأولية التركيبية ممكنة».

وتعتمد إجابة كانط عن هذا السؤال على فرضيتين. الأولى: الطريقة التي تكون بها المعرفة الأولية ممكنة في كل الأحوال. أما الثانية: فرضية جديدة ملغزة، بل ومثيرة للجدال تتعلق بطبيعة الأشياء التي يمكن أن تكون لدينا عنها معرفة أولية تركيبية، والتي يسميها كانط بالمثالية الترانسندنتالية.

الفرضية الأولى هي أن المعرفة الأولية التركيبية ممكنة، إذ نعرفه عن الموضوعات أوليًا لا يعتمد عليه هو ذاته، بل على ملكاتنا والفاعلية التي تمارسها. فالسبب الوحيد وراء معرفتنا بالموضوعات على الإطلاق هو -في رأي كانط- التأثير الذي تماريه علينا بطرق معينة، والذي يؤدى إلى خبرتنا الحسية بها؛ غير أنه لا يترتب على ذلك، أن كل ما نعرفه عنها يعتمد عليه هو ذاته وعلى ما تخبرنا به خبرتنا بها؛ ذلك لأنه كي تكون لدينا معرفة بالأشياء، يجب أن نضع أيضًا قدراتنا المعرفية في الحسبان. فإذا كانت العملية التي تقوم بها ملكاتنا تحدد موضوعات معرفتنا بطرق معينة، بصرف النظر كيف تتكون هذه الموضوعات في

ذاتها، وبصرف النظر أيضًا عن التأثيرات الحسية التي تمارسها علينا، إذن فلا بد لهذه التحديدات أن تختص بالضرورة بأي موضوع نعرفه، أو حتى بأي موضوع يمكن أن نعرفه، وستنسب لها أوليًا -أي بشكل مستقل عن أي خبرة خاصة يمكن أن تكون لدينا عنها، فإذا كان تفعيل ملكاتنا يحدد هذه الموضوعات بطرق يمكن التعبير عنها بالأحكام التركيبية الخاصة بهذه الموضوعات؛ حينئذ، ستكون معارفنا بهذه الموضوعات التي تعتمد على ملكاتنا بهذه الطريقة، ستكون معارف أولية تركيبية..

وفي هذه الحالة، ستعتمد إمكانية المعرفة الأولية التركيبية بشكل عام، على معرفة ما تشارك به ملكاتنا في اكتساب الخبرة الحسية، وسيكون التساؤل الذي يسعى للتحقق من الشروط الخاصة بإمكانية الخبرة الحسية ذاتها، فرعًا جديدًا وأساسيًا من فروع الفلسفة، ذاك هو الفلسفة «الترانسندنتالية».

وفي بدايات العصر الحديث، كان هناك خلاف حول ما إذا كانت بعض أفكارنا فطرية فينا منذ مولدنا، أو ربما وضعها الله فينا، أو هي مواهب طبيعية باعتبارنا مخلوقات بشرية. (من بين الفلاسفة الذين لا يزالوا يحظون باهتمام دراسي واسع، نشير إلى ديكارت وليبنتز ممن دافعوا بقوة عن المذهب الفطري، وإلى لوك باعتباره أشهر من أنكروه. أما كانط فقد كان مطلعًا على مذهب الأفكار الفطرية من خلال كتابات كريستيان أوجست كريسيوس).

وقد يظن بعض أن تفسير كانط لإمكانية المعرفة الأولية التركيبية هو أيضًا شكل من أشكال المذهب الفطري؛ غير أن كانط نادرًا ما كان

يشير لهذا الخلاف، ولكنه عندما فعل -وهو ما يثير دهشتنا- أنكر صراحة وجود أفكار فطرية أو معرفة فطرية من أي نوع. ومما يلقى مزيدًا من الضوء على نظريته في المعرفة الأولية التركيبية أن نعرف سبب الإنكار.

فقد فهم المذهب الفطري على أنه الرأي القائل بأن بعض أفكارنا أو معارفنا يزودنا بها مصدر غير حواسنا (الله مثلًا أو الطبيعة)، ولكنه رفض هذا المعنى كتفسير لنشأة المعرفة الأولية، لأنه يعالج بعض معارفنا باعتبارها كامنة في أنواع من المعطيات غير الحسية -أي كشيء ما يعطي لنا بطريقة غير الخبرة الحسية. فالأفكار الفطرية، كما فهمها كانط، ربما تكون أفكارًا لا تأتي من تفكيرنا، بل هي كامنة فينا بطريقة «جاهزة مسبقًا»- أي وفقًا لبعض النظريات المتداولة عن تكاثر الكائنات الحية، والتي رفضها كانط أيضًا؛ أن كل كائن حي يوجد على هيئة صورة مصغرة، و«بشكل جاهز» في نطفة الأب مثل هذه النظرية -فيما يعتقد- لن تنسب الشكل الحقيقي لأفكارنا إلينا؛ بل قوة حتمية مقدرة سلفًا (سيان كانت الهيه أو طبيعية).

وبدلًا من ذلك، اعتبر كانط أن كل ما يعطى لنا، إنما يعطى تجريبيًا عن طريق الإحساس، فمعرفتنا التي تقع بكليتها داخل دائرة الخبرة الحسية، ليست شيئًا آخر سوى ما نصنعه بهذه المعطيات من خلال قدرتنا السلبية على تلقيها وقدرتنا الإيجابية على تنظيمها. بعبارة أخرى، يؤمن كانط بالمعرفة الأولية باعتبارها ليس شيئًا آخر سوى فعل الممارسة الذي تقوم به ملكاتنا على ما يعطى لنا تجريبيًا -أي المشاركة

الإيجابية في عملية المعرفة. فـ«نقد العقل الخالص» كمشروع للمعرفة بالذات، ممكن لأننا نحن أنفسنا ككائنات عاقلة، نحن الخالقون لـ«العقل الخالص»؛ ومن ثم، قادرون على فهم ما نفعله، وكيف نفعله.

كانط والمعرفة الأولية

إذا كان يتعين علينا أن نعتبر موضوعات معرفتنا محددة من بعض الوجود بفعلنا الإيجابي الذي تقوم به ملكاتنا المعرفية، إذن كيف ينبغي أن نفكر في هذه الموضوعات من أجل فهم خصائصها كما هي محددة على هذا النحو؟ وإجابة هذا السؤال تقودنا إلى فرضية كانط الثانية والحاسمة عن المعرفة الأولية التركيبية، التي تمثل مذهبه المشهور للترانسندنتال، أو المثالية «النقدية». هذا المذهب يقول: إن ما لدينا من معرفة هي معرفة بالظواهر وليس بالأشياء في ذاتها فموضوعات الخبرة من الناحية التجريبية واقعية، أما ترانسندنتاليا فهي مثالية. هذه الطريقة الجديدة في التفكير حول موضوعات معرفتنا التجريبية، تعتبر عند كانط طريقة ضرورية إذا كان لنا أن نجيب عن السؤال: «كيف تكون المعرفة الأولية التركيبية ممكنة؟» ويقارن كانط الثورة الفكرية التي تطلبها اعتناق نظرية مركزية الشمس لكوبر نيقوس بالنسبة للحركة السماوية. فقبل كوبر نيقوس، كنا نعتقد أن الأجرام السماوية تتحرك، بينما نحن الملاحظون على الأرض في حالة سكون. الآن، نحن متيقنون من أننا نحنن -الملاحظين- أيضًا يجب أن نعتبر أنفسنا في حالة حركة. وبالمثل، فقبل كانط كنا نعتقد أن معرفتنا تعتمد فحسب على موضوعاتها، أما الآن، فعلينا أن نكون على يقين من أن الموضوعات التي نعرفها يجب أن تعتمد أيضًا على الطريقة التي نعرف بها تلك الموضوعات. في كلتا الحالتين طرحنا افتراضًا كان طبيعيًا، لأن انتباهنا

كات مركزًا على موضوعات معرفتنا وليس على علاقتنا بها، وحينئذ، بدا أن كل شيء كان يعتمد على الموضوعات التي نلاحظها وليس على أنفسنا. في كلتا الحالتين، تكمن الثورة في أننا وضعنا في الحسبان -وعلى النقيض تمامًا مما تبدو عليه الأشياء بشكل طبيعي -دورنا نحن في العملية عندما نحاول أن نلاحظ وأن نفهم.

ومنذ أن نشرت الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»؛ أصبح هذه المذهب مصدرًا للحيرة والجدال. بعض قراء كانط الأوائل فهموه على أنه نوع من أنواع مثالية باركلي -أي هو موقف ميتافيزيقي ينكر حقيقة الموضوعات المادية، بل وينكر أيضًا المكان وربما أيضًا الزمان- الأمر الذي أصاب كانط بالضيق، ليس فقط بسبب هذا الفهم الخاطئ؛ بل وأيضًا في مواجهة الرافضين بشدة لفلسفته. وكثيرون غيرهم اعتبروا أن إنكار كانط لقدرتنا على معرفة الموضوعات «في ذاتها» هو بمثابة استسلام كامل للشك المطلق، بل وما زال آخرون يعتقدون أنه من الممكن الدفاع عن موقف كانط (أو حتى القول بأنه متسق داخليًا) ولكن فقط إذا تم إنكار وجود «الأشياء في ذاتها» إنكارًا تامًا -وربما أيضًا إنكار أن الفكرة واضحة بذاتها. وفي الفصل الرابع، سنرى أن هناك بعض الأسباب الوجيهة، الموجودة في عبارات كانط نفسه عن المثالية الترانسندنتالية، التي تشبه اللغز المحير عما يريد أن يؤكده هذا المذهب الثوري بالفعل.. ومع ذلك، فمن الأفضل لنا الآن أن ننحي هذه الأسئلة جانبًا وننظر بدلًا منها في تفسير كانط المفصل للكيفية التي تنشأ بها معرفتنا، وعن الطريقة التي تعمل بها ملكاتنا لجعل المعرفة التركيبية الأولية مكنة.

الإحساس والتفكير عند كانط

اعترفت الأبستمولوجيا الحديثة منذ وقت مبكر بمصدرين رئيسيين للمعرفة، هما: الإحساس والتفكير. لكن الفلاسفة اختلفوا فيما بينهم بالنسبة لدور كل منهما في المعرفة، خاصة في تحديد أي المصدرين هو الأساسي والأهم في المعرفة. ديكارت ينصحنا بألا نثق في الحواس، وأن نعتمد على الاستخدام السليم لعقولنا في اكتساب المعرفة؛ بل والأهم من ذلك، أنه اعتبر الإحساس ذاته نوعًا من التفكير، ولكنه فكر يفتقر للوضوح والتميز، ما يجعله في مرتبة أدنى كمصدر للمعرفة. أما ليبنتز، فقد صاغ الفكرة نفسها بطريقة موجزة ومحكمة، حينما أعلن أن الإحساس ما هو إلا تفكير «مشوش».. تفكير محتواه بحكم طبيعته «غير دقيق». بالمثل، اعتبر إسبينوزا الإحساسات مرتبة أدنى من المعرفة، يكون العقل خلالها في حالة مبهمة نسبيًا بالنسبة لفاعلياته وعملياته. على الجانب الآخر، ذهب لوك إلى أن كل أفكارنا تعود إما إلى الحواس، وإما إلى تفكيرنا في العمليات التي تجرى داخل عقولنا عندما نتعامل مع ما تقدمه لنا الحواس. أما هوبز، وبطريقة أكثر جذرية، فقد قال: إن الأفكار ليست أكثر من كونها البقايا الباهتة المتبقية لدينا من الانطباعات الحسية. وأما هيوم، فقد صنف صور التفكير أو الأفكار على أنها نسخ باهتة من الانطباعات الحسية، حيث تكون الإحساسات الفئة الأكثر شيوعًا والأوضح.

غير أن كانط رفض أن يصنف الإحساس على أنه نوع من أنواع التفكير، ولا أن يفسر الفكر بالإحساس. وعلى العكس من ذلك، رأى أن الإحساسات والأفكار تقوم بوظائف معرفية مختلفة. وأن المعرفة الحقة

لا تتم إلا بالتحامها معًا التحامًا تامًا، نتيجة التعاون بين الملكات كل في اختصاصه. فمعرفة موضوع ما تعني أن يعطي الموضوع بطريقة ما في العقل -سيان بشكل مباشر أو غير مباشر، فعليًا أو افتراضيًا- ثم يقوم العقل بفاعليته بربط تمثلاتنا بطريقة تجعل الخبرة الحقة بالموضوع ممكنة، ويؤسس «الأحكام» الخاصة به، وأيضًا يربط هذه الأحكام معًا في استدلالات وبناءات نظرية تكشف عن الاتساق المحكم لهذه الخبرة. أما استقبال العقل الذي يتيح لموضوع مفرد أن يكون معطيًا للمعرفة، فيسميه كانط الحدس، في حين يسمى الوظيفة الفاعلة للعقل التي تسمح بارتباط التمثيلات معًا نقول يسميها بالتفكير أو الإدراك الذهني.

وبالنسبة للكائنات البشرية مثلنا، يحدث الحدس عن طريق التأثير الذي يحدثه موضوع ما فينا، وتسمى قدرتنا على تلقى مثل هذه التأثيرات القابلية للإحساس أو الحساسية. واستخدام كانط لمصطلح «الحدس» لا صلة له مطلقا بأي دلالة شبه صوفية ربما يحملها هذا المصطلح في اللغة الإنجليزي العادية. والكلمة اللاتينية «Intuitus» -التي يعتبرها كانط هي الكلمة المعادلة- هي المصطلح التقليدي المستخدم في الأبستمولوجيا المدرسية الذي يعني أي تواصل معرفي مباشر بموضوعات مفردة. «الحدس» -كما استخدمه كانط- مفهوم غامض؛ فهو قد يشير إلى حالة الوجود في مثل هذا التواصل، أو للشيء الذي يكون في حالة تواصل، منظورًا إليه على أنه ببساطة موضوع للحدس، أو الحالة العقلية (أو التمثل) التي نكون عليها عندما نحدس موضوعًا ما. وبالنسبة لكانط، فإن كل حدوسنا تأتي إلينا عن طريق الحواس؛ تلك التي تضعنا في اتصال مباشر مع الموضوعات من خلال التأثير الذي

تمارسه فينا.. وهكذا، فالموضوعات تعطى لنا في الحدوس عن طريق الحواس. فالحدس هو نوع من التمثيل ناتج عن موضوع يؤثر فينا، حيث يضعنا في علاقة معرفية مباشرة بالموضوع.

والتمثلات -بصرف النظر عما إذا كانت إحساسات أو أي نوع من أنواع المفردات العقلية -تزودنا بمعرفة حقيقة، ولكن بشرط أن ترتبط على النحو الذي تمثل فيه الموضوعات التي سببتها، وتمكننا من أن نصدر أحكامًا نتنبأ فيها بخصائص هذه الموضوعات، فعندما أحس بلون التفاحة الأحمر، ومادتها الناعمة أو طعمها الحمضي اللاذع، أحصل حينئذ على معرفة بالتفاحة ولكن فقط إذا استطعت أن أكون الحكم بأن الخصائص أو الصفات التي تدخل تحت مفاهيم «أحمر» و«ناعم» هي حقيقة تدل على أن التفاحة تدخل تحت مفهوم «موضوع مادي» أو «فاكهة». ومع ذلك، فإحساساتي لا تمدني مباشرة بالمفاهيم المصاغة بألفاظ يمكن بها تكوين هذه الأحكام. الحقيقة أن هناك طرقًا كثيرة مختلفة يمكن بها للذوات أن تتصور ما يعطي لها في الإحساس، فعملية التصور وكذلك الحكم، كلاهما يعتمد على الطريقة التي تقوم فيها الذات العارفة بربط تمثلاتها، أو إدخالها في علاقة مع بعضها بعض -أي ما إذا كانت ذاتا ما- على سبيل المثال- تعتبر التفاحة عينة واحدة من الفاكهة، أو هي بدلًا من ذلك تجمع من الخلايا الحية أو الجزيئات العضوية مثلًا.

هذه المجموعة المترابطة من التمثلات ليست من فعل الحدس، ولا هي أيضًا من عمل إحساسنا (السلبي) على الإطلاق؛ فكل عملية ترابط هي من صنع ملكاتنا المعرفية (الإيجابية)، وهذه الملكات

تتضمن الفهم الذي يكون المفاهيم الخاصة بالموضوعات، وهو أيضًا الذي يصدر الأحكام عليها والعقل الذي يربط هذه الأحكام ببعضها من خلال الاستدلالات، ويوحد معرفتنا تحت مبادئ تعين أهداف التوجيه الذاتي لملكاتنا المعرفية ككل. فلا الفهم ولا الإحساس يمكن أن يختزل لحساب الآخر. فعلى الرغم من أن الفهم «أعلى» من الإحساس ما دام يمتلك سلطة الأمر بما يعطي في الإحساس، فليست إحدى الملكتين «مفضلة» على الأخرى كمصدر للمعرفة، ما داما كلاهما ضروريان للمعرفة، وكلاهما يجب أن يعملا معًا. «هاتان الملكتان أو القدرتان لا يمكنهما تغيير وظائفهما، فملكة الفهم لا تستطيع أن تحدس أي شيء؛ والحواس لا يمكن أن تفكر في أي شيء». ولا أحدهما يمكنه أن يقدم معرفة دون تعاون الآخر؛ «فالأفكار دون محتوى جوفاء، والحدوس دون مفاهيم عمياء».

وفي الفهم الإلهي كما نتصوره نظريًا، يتم حدوس الموضوعات من خلال الملكة الإيجابية (الفهم) والتي تقوم أيضًا بخلق الموضوعات التي تعرف. وبالنسبة لما يتصف به الله من بساطة مطلقة من حيث طبيعته وفعله، ليست هناك حاجة -أو حتى أي إمكانية- لربط التمثلات، أو استدلالات حكم من حكم آخر. فالله لا يمكن أن يحس (ما دام ليست لديه حواس، وفاعلية عقله تتجلى في الخلق لا في الربط؛ لذا فليس به حاجة للأفكار أو المفاهيم لتنظيم ما يعرفه. أما بالنسبة للمخلوقات الفانية مثلنا الذين يعرفون الموضوعات عن طريق تأثيرها فيهم؛ ثم بعد ذلك ينظمون هذا المعطى في الفكر، فهم بحاجة لملكتين للمعرفة، مختلفين في الخواص والوظيفة.

هذه الثنائية الكانطية فيما يتعلق بملكاتنا المعرفية، كانت موضوعًا للجدال والشك من قبل قرائه الأوائل وتابعيه. فبعض يعتقد أن فرضيته الواضحة التي لا تقبل الشك، بأننا نتأثر بالموضوعات الخارجة عنا، تدفع للتساؤل بصدد أنواع مهمه من الشك والمثالية التي لا بد لكانط أن يرد عليها بإجابة أكثر إقناعًا. وآخرون يتعجبون: كيف تسنى لكانط، وهو الذي يطالب باختبار ملكاتنا المعرفية اختبارًا نقديًا، كي نقيم مقدمًا ما يمكن معرفته وما لا يمكن، نقول كيف تسنى له أن يدعى أن لديه معرفة على الإطلاق بهذه الملكات ذاتها، فهم يصرون على أن نقد العقل، أو الفلسفة الترانسندنتالية ذاتها؛ تتطلب بحثًا فيما بعد النقد (أو الميتا-نقد) عن الكيفية التي عرفنا بها هذه الملكات، الأمر الذي يضع «دوجماطبقية» كانط نفسه فيما يدعيه بالنسبة لها، موضع التساؤل. وبالطبع، فهذه المشكلات الحقيقة، وما نشأ عنها من نظريات إبداعية استجابة لها من قبل فلاسفة أمثال رينهولد وفيشته وهيجل، لم تكن واردة ولا مجال للتفكير فيها قبل أن يجعلها مشروع كانط نفسه قابلة للمناقشة. فلا يمكن أن يقال إن كانط ذاته تكلم عنها بشكل مباشر في أي موضع من مؤلفاته. وينبغي ألا يدعى المدافعون عن كانط أن أتباعه المباشرين كانوا على الدرب الخطأ حينما طالبوا بحلول لهذه المشكلات، ولكن ربما يساعد في جعل نقطة بداية كانط مفهومه بشكل أوضح، أن نحاول وصف مشروعه في «نقد العقل الخالص» بالطريقة التي توضح لنا السبب الذي جعله يعتقد أنه ليس هناك ما يقلقه تجاه هذه المشكلات، كما فعل نقاده الذين جاءوا من بعده مباشرة.

تعودنا جميعًا على أن نحكم على خبرتنا بأنها خبرة منظورية. بمعنى

أن كلًا منا يعرف العالم من وجهة نظر واحدة، تقف في مقابل وجهات نظر الآخرين من أصحاب الخبرة، سيان كانوا فعليين أو ممكنين. لكننا أيضًا نصدر أحكامًا على الموضوعات التي تقع في خبرتنا، والتي نعتقد أحيانًا أنها صادقة بالفعل -أو على الأقل ممكنة الصدق- متضمنًا ذلك بانه مهما يكن المنظور الذي يمكن أن يملكه صاحب خبرة أخرى، فإننا لن نحكم بصحة منظوره هذا إلا إذا اتفق مع هذه الأحكام. فالقول بأن ما لدى من خبرة، إنما هي خبرة من منظوري أنا الشخصي فقط، هو قول مشتق من الحقيقة القائلة بأن اتصالي المباشر بمفرداتي الشخصية للخبرة، هو اتصال يخصني أنا وحدي. في حين أن قدرتي على صياغة أحكام تدعى الصدق -بالنسبة لكل شخص بصرف النظر عن منظوره للعالم- يعتمد على الحقيقة التي تقول بأن في وسعى أن أفكر فيما يقع في خبرتي بطريقة غير مقيدة بشكل كامل بمنظوري.

وهذا التقابل نفسه يمكن أن نراه كخصوصية تتعلق بمفهوم «الأنا» التي هي الذات التي تتلقى الخبرات. وكلمة «أنا» تستخدم دائمًا لتشير إلى امتلاك منظور واحد خاص، في مقابل امتلاكات أخرة ممكنة لمنظورات أخرى ممكنة؛ فإن لم نسلم بأن المنظورات الأخرى بجانب منظوري هي على الأقل ممكنة، فلن يكون هناك معنى لأي مرجعية لي كذات لديها هذه الخبرة، أو لهذا المنظور باعتباره «منظوري». وفي الوقت نفسه، فإن مفهوم «الأنا» له خصوصية التقابل، حتى إنه يمكنه أن يشير إلى ذات أي منظور على الإطلاق؛ فأي صاحب خبرة بصرف النظر عمن يكونه -أو حتى صاحب خبرة محتمل- يعتبر بمثابة «أنا» ما دامت «الأنا» وحدها هي التي تجعل الذات هي المالكة لأي منظور ممكن

على الإطلاق.. وهكذا، فكلمة «أنا» هي المصطلح الذي يحمل أقصى معاني الفردية أو الخصوصية، وفي الوقت نفسه أقصى معاني العمومية والكلية. الأمر الذي يحتم أن ما يسري على شخص ما، يسري بالضرورة على الآخر، ذلك أنه إذا كان المفهوم الواحد نفسه يمكنه أن يلعب دور المالك لهذا المنظور، وفي الوقت نفسه يلعب دور المالك لأي منظور آخر ممكن. إذن من الممكن أن توجد كثرة من المنظورات الممكنة في مفهوم واحد. والحقيقة نفسها يمكن أن تنطبق على إصدار الأحكام (ممكنة) الصدق.

هذه الثنائية الخاصة بـ«الأنا» والمطابقة لثنائية المنظورية التي تخص خبرتنا بحقيقة واحدة، هي أساس ثنائية كانط عن الحدس والتفكير. وبلغة كانط، فإن «الحدس» الذي يمثل الاتصال الشخصي المباشر بين عارف ما وبين موضوع، هو الذي يجعل مفهوم المنظورية ممكنًا؛ بينما التفكير هو الذي يجعل المفاهيم ممكنة، تلك التي تمنح الفرصة لمالك أي منظور ممكن في أن يصدر أحكامًا صادقة؛ ومن ثم تكون هذه الأحكام صحيحة على حد سواء بالنسبة لكل المنظورات.

وربما كان من المحتمل لفئة معينة من أصحاب الشك المتطرف (الراديكالي) أن تتشكك حتى في إمكانية تعددية المنظورات، خاصة بالنسبة لحقيقة عالم الموضوعات التي يمكن أن تصدر بشأنها أحكامًا صادقة غير منظورية. ومع ذلك، يصعب على هذا الشاك أن يتشكك في هذا الاتساق الذاتي، ما دام أي حكم كاذب، أو حتى موضع شك -أو أي إنكار أو شك في أن هناك أحكامًا صادقة (غير منظورية)، ومن ثم صحيحة بالنسبة لكل المنظورات، يؤكد إيجابيًا بالضرورة الحقيقية

نفسها عينها التي يحاول الفيلسوف الشاك أن يشكك فيها. وهكذا نستطيع القول بأن النوع الوحيد من الشكاك الذي يمكن أن يتشكك في هذا، هو ذاك الذي يتبع تعاليم سكستوس أمبريقوس التي تدعو للامتناع عن كل التأكيدات أو إصدار أحكام من أي نوع، حتى الأحكام التي تشك في أي شيء، صفوة القول إذن، إنه من المستحيل بالنسبة لهذا الفيلسوف أن يقدم أي تأكيدات أو أحكام على الإطلاق، بل ولا حتى إن يختلف مع رأي ما، أو يشك في شيء ما، ما دام الشك ذاته هو مذهبه الذي يدين به. فالشك كمنهج يفقد معناه إن لم يدخل في تقابل مع تأكيد ممكن أن القضية التي نشك فيها صادقة أو يقينية؛ ومن ثم يكون الشك معادلًا لالتزام بالتأكيد، والحكم بأن القضية مشكوك فيها أكثر منها يقينية.

بل حتى لو كان هذا الشك قابلًا للتصور، فلن يعدم كانط مصادره الخاصة التي يقاومه بها؛ فقد بدأ كانط بالفعل تحليله الترانسندنتالي بوصف المعرفة بأنها تتطلب الحدس والتفكير -أي تعاطي الموضوعات، ثم ربط التمثلات ببعضها في معرفة كلية. غير أن هذه الوصف لم يكن افتراضًا دوجماطيقيًا، يلجأ إليه كانط ببساطة في مجرى حججا التالية- كما يحب أن يدعى بعضا من نقاده الأوائل. فمنهج الفلس الترانسندنتالية أبعد ما يكون عن السماح بمثل هذا الشيء. الإستاطيقا الترانسندنتالية، حاول كانط أن يقدم وصفا للت الحقيقية للمكان والزمان، يظهرهما على أنهما صور ضروري فمنظورية خبرتنا لها جذورها في الحقيقة القائلة بأن كل يقف في موقع واحد في المكان، حيث توجه كل خبرة وبال

الموقع، وتحدث في آن محدد من الزمان، مع ت
المتحققة بالفعل، والتي تعد هي الماضي
تتحقق بعد، كنظام محدد مماثل لعد
إذا كانت المفاهيم الحقيقية لله
المكان والزمان على أنهما د
أن يتشكك في أن لدي
ينكر المفاهيم ال
«هنا – الآن»
من المس
خب

(الميتا- نقدية) فيما يتعلق بمشروع كانط، هي بالتأكيد ما يلي: إنه على طول الخط مع حججه المناهضة للشك، كان كانط يحاول -بشكل ثابت- إدماج نتائجها مع نظريته في الخبرة باعتبارها موضوعية على الرغم من أنها أيضًا منظورية، ومن ثم باعتبارها ناتجة حتمًا عن العملية الت يقوم بها فهمنا على المعطيات التي يزودنا بها الحدس الحسي؛ ومن فالإستاطيقا الترانسندنتالية جنبًا إلى جنب مع التحليل الترانسند لا تعملان عملهما فحسب -وربما حتى بشكل غير رئيسي- في ا المناهضة للشك، ولكنهما أيضًا يتضمنان نظرية إيجابية تتعلق الضروري لخبرتنا، والعملية التي تقوم بها ملكاتنا المعرفية

ذات
الذاتية نف
تصور تلك التم
بأنها «موضوعات» ي
لأي ذات ممكنة لها خبرا
إضافية مرتبطة بذلك، يبرهن
من الخبرات الذاتية، توصلنا إليها
الخبرات موضوعات تكون عالم الأشياء
ببية مختلفة عن تمثلاتي الذاتية. مرة أخرى،
سلم بأنه في وسعنا إدراك سلسلة من خبراتنا الد

نفسها عينها التي يحاول الفيلسوف الشاك أن يشكك فيها. وهكذا نستطيع القول بأن النوع الوحيد من الشكاك الذي يمكن أن يتشكك في هذا، هو ذاك الذي يتبع تعاليم سكستوس أمبريقوس التي تدعو للامتناع عن كل التأكيدات أو إصدار أحكام من أي نوع، حتى الأحكام التي تشك في أي شيء، صفوة القول إذن، إنه من المستحيل بالنسبة لهذا الفيلسوف أن يقدم أي تأكيدات أو أحكام على الإطلاق، بل ولا حتى إن يختلف مع رأي ما، أو يشك في شيء ما، ما دام الشك ذاته هو مذهبه الذي يدين به. فالشك كمنهج يفقد معناه إن لم يدخل في تقابل مع تأكيد ممكن أن القضية التي نشك فيها صادقة أو يقينية؛ ومن ثم يكون الشك معادلًا لالتزام بالتأكيد، والحكم بأن القضية مشكوك فيها أكثر منها يقينية.

بل حتى لو كان هذا الشك قابلًا للتصور، فلن يعدم كانط مصادره الخاصة التي يقاومه بها؛ فقد بدأ كانط بالفعل تحليله الترانسندنتالي بوصف المعرفة بأنها تتطلب الحدس والتفكير -أي تعاطي الموضوعات، ثم ربط التمثلات ببعضها في معرفة كلية. غير أن هذه الوصف لم يكن افتراضًا دوجماطيقيًا، يلجأ إليه كانط ببساطة في مجرى حججه التالية- كما يحب أن يدعى بعضا من نقاده الأوائل. فمنهج الفلسفة الترانسندنتالية أبعد ما يكون عن السماح بمثل هذا الشيء. ففي الإستاطيقا الترانسندنتالية، حاول كانط أن يقدم وصفا لتصوراتنا الحقيقية للمكان والزمان، يظهرهما على أنهما صور ضرورية للحدس. فمنظورية خبرتنا لها جذورها في الحقيقة القائلة بأن كل صاحب خبرة يقف في موقع واحد في المكان، حيث توجه كل خبرة وبالضرورة من هذا

الموقع، وتحدث في آن محدد من الزمان، مع توافقها مع الأزمنة الأخرى المتحققة بالفعل، والتي تعد هي الماضي، وأزمنة أخرى متصلة بها لم تتحقق بعد، كنظام محدد مماثل لعديد من الصور الممكنة للمستقبل. إذا كانت المفاهيم الحقيقية للمكان والزمان -فيما يقول كانط- تظهر المكان والزمان على أنهما صور لحدسنا، إذن على الشخص الذي يحاول أن يتشكك في أن لدينا حدوسًا للمكان والزمان، نقول عليه أيضًا إنه ينكر المفاهيم التي يفترضها أي تفكير، والتي تعتبر نفسها تبدأ من «هنا – الآن»، ثم توجه نفسها إلى «هناك – فيما بعد»، وهذا يجعل من المستحيل حتى إن نسأل -مثلًا- ما إذا كان هناك عالم خارج عن خبراتنا، أو ما إذا كان المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي، الأمر الذي يجعل الشك الارتيابي في مثل هذه المسائل، شكًا غير مفهوم ولا معقول.

وفي الاستنباط الترانسندنتالي، يحاول كانط أن يبرهن على أن أية ذات تحسب نفسها قادرة أيضًا على الإمساك بمتوالية زمنية من تمثلاتها الذاتية نفسها -أي متوالية خاصة بهذه الذات- يجب أن تكون قادرة على تصور تلك التمثلات على النحو الذي يجعلها تشير إلى مفردات توصف بأنها «موضوعات» يمكن أن تصدر عليها أحكامًا تزعم صحتها بالنسبة لأي ذات ممكنة لها خبرات. في مبادئ الفهم الخالص، قدم كانط حجة إضافية مرتبطة بذلك، يبرهن بها أيضًا على أنه كي تكون هناك سلسلة من الخبرات الذاتية، توصلنا إليها بالخبرة، فإنه يجب أن تكون لهذه الخبرات موضوعات تكون عالم الأشياء المادية التي تحكمها قوانين سببية مختلفة عن تمثلاتي الذاتية. مرة أخرى، فالفيلسوف الشاك الذي لا يسلم بأنه في وسعنا إدراك سلسلة من خبراتنا الذاتية خلال الزمن، لا

سبيل أمامه مطلقًا حتى لصياغة تساؤلات متسقة مع نفسها، عما إذا كنا قادرين على معرفة موضوعات مختلفة عن هذه الخبرات، أو ما إذا كانت التغييرات الظاهرة في مثل هذه الموضوعات هي تغييرات حقيقية، أو أنها محكومة بنوع من الاطرادات السببية.. وبناء عليه، فجوهر حجج كانط هو البرهنة على أنه في وسع المتشككين أن يتشككوا في وجود عالم تجريبي منظم من الأشياء المادية التي تحكم تفاعلاتها قوانين سببية، وأنه مختلف عن التمثلات العقلية الخاصة بالذات، ولكن بشرط ألا يفوقهم أن ذلك سيكون على حساب تقويض معقولية ما ينبغي أن يكون مفترضًا ضمنًا، على الأقل كل يكون هناك معنى لتساؤلاتهم.

مثل هذه الحجج المناهضة للشك والتي وردت في الإستاطيقا الترانسندنتالية والتحليل الترانسندنتالي؛ لا تعتمد على افتراض صدق الصورة المبدئية التي قدمها كانط لثنائية الحدس والتفكير، أو للخبرة بوصفها ناتجة عن التأثيرات التي تمارسها الموضوعات الحقيقية على حواسنا. ولا تعتمد أيضًا على افتراض أننا نستطيع اكتساب معرفة بهذه الموضوعات، تكون صحيحة بالنسبة لكل منظور قابل للتصور. وبدلًا من ذلك، فهذه الحجج تبدأ بافتراضات بأن خبرتنا هي من الضعف الشديد علاوة على أنها غير مطلوبة، حتى إن الشك الذي يدور حولها قد يقوض أهميتها الفلسفية الخاصة، بل وربما حتى معقوليتها. وتقوم استراتيجية كانط على أن ما يريد الفيلسوف الشاك أن يتشكك فيه، مفترض مقدمًا حتى من خلال مفهوم الخبرة التي يجب أن تكون مفترضة كي تعطي لهذه الشكوك ذاتها معنى.

الحقيقة التي أدركها هؤلاء الذين أثاروا شكوكًا ما بعد النقدية

(الميتا- نقدية) فيما يتعلق بمشروع كانط، هي بالتأكيد ما يلي: إنه على طول الخط مع حججه المناهضة للشك، كان كانط يحاول -بشكل ثابت- إدماج نتائجها مع نظريته في الخبرة باعتبارها موضوعية على الرغم من أنها أيضًا منظورية، ومن ثم باعتبارها ناتجة حتمًا عن العملية التي يقوم بها فهمنا على المعطيات التي يزودنا بها الحدس الحسي؛ ومن ثم فالإستاطيقا الترانسندنتالية جنبًا إلى جنب مع التحليل الترانسندنتالي لا تعملان عملهما فحسب -وربما حتى بشكل غير رئيسي- في الحجة المناهضة للشك، ولكنهما أيضًا يتضمنان نظرية إيجابية تتعلق بالتكوين الضروري لخبرتنا، والعملية التي تقوم بها ملكاتنا المعرفية.

مناقشة كانط للمكان والزمان

جاءت مناقشة كانط للمكان والزمان في الإستاطيقا الترانسندنتالية على خلفية المناظرة التي جرت بين آراء ليبنتز وآراء نيوتن من خلال المراسلات التي تم تبادلها عامي 1715-1716؛ بين ليبنتز وبين صمويل كلارك -الرائد العقلاني الذي اختاره نيوتن ليعرض موقفه في المناظرة مع ليبنتز. أما موقف نيوتن فيتلخص في أن المكان والزمان كيانان فعليان، وأنهما يوجدان بشكل مستقل عن عقولنا وعن الموضوعات المادية التي تشغلهما. أما رأى ليبنتز فهو أن المكان والزمان بناءات تصورية تقوم بها عقولنا لتنظيم العلاقات المدركة بين الأشياء -علاقات من نوع «ثلاث ثوانٍ مبكرًا عن» و«متران على يسار كذا». أما كانط، فقد وجد أن كلا الوصفين غير مقنع؛ لأنهما لا يقدمان تفسيرًا لأولية علم الهندسة كمعرفة بالمكان، ولا المعرفة الأولية لكل من الكميات المكانية والزمانية التي نجدها في علم الحساب، والسبب هو أن كلا الوصفين يعالج معرفتنا بالمكان والزمان على أساس أنهما يعتمدان على معرفتنا بالأشياء التي لها وجود مستقل، أو بخصائصها، وأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون إلا معرفة تجريبية، ويستحيل أن تكون أولية.

ويعتقد كانط أيضًا أن كلا الوصفين ينسف مفاهيمنا الحقيقية للمكان والزمان بطريقة حاسمة؛ فمفاهيمنا عن المكان والزمان تتضمن أن المكان والزمان كيانان مفردان، نعرفهما بطريق اللقاء المباشر،

واللذان يفترض أن نعرف من خلالهما أي من الأشياء التي تشغلهما، وأيضًا الخصائص المكانية والزمانية لهذه الأشياء. في رأي نيوتن، أن المكان والزمان شيئان حقيقيان، ولكنهما لا يملكان خصائص قابلة للملاحظة بشكل مباشر؛ ومن ثم فهما ليسا من نوع الأشياء الفعلية التي يمكننا أن نعرفها باللقاء المباشر -كما نعتبر أنفسنا في حالة معرفة مباشرة بالمكان والزمان عند اكتساب كل خبرة.. وهكذا، فوجهة النظر النيوتونية تحيطنا بغموض لا مخرج منه عن الطريقة التي نكتسب بها هذا الاتصال المعرفي بالمكان والزمان اللذين ينتميان للمفاهيم الحقيقية التي لدينا عنهما.

وبالمثل، فعن إدراك العلاقات التي يقترح ليبنتز استخدامها في البناء التصوري للمكان والزمان، يتوقف أساسًا على المعرفة المباشرة بالمكان والزمان ذاتها؛ ذلك أن الوعي المباشر بمرور الزمن هو وسيلتنا الوحيدة لإدراك أن حدثًا ما وقع قبل ثلاث ثوانٍ من حدث آخر. وبالمنطق نفسه، فإن إدراكنا للموضوعات الموجودة بالفعل في المكان المدرك، هو شرط أساسي أيضًا لفهم ماذا يعني أن موضوعًا ما على مسافة مترين من موضوع آخر. فالمشكلة بالنسبة للنظريتين -فيما يرى كانط- أنهما يحاولان القبض على المكان والزمان كما لو كانا يشبهان الأشياء الحقيقية التي تشغلهما، من حيث الخصائص والحدوثات كما تقع في خبرتنا، ولكن مفاهيمنا الحقيقية للمكان والزمان تحول -فيما يعتقد- دون كونهما شيئًا من ذلك.

والاقتراح الجذري الذي يقدمه كانط بالنسبة لطبيعة المكان والزمان؛ أنهما «صور للحدس» -أي طرق ضرورية يمكن بها للذوات

العارفة مثلنا أن تحقق اتصالًا معرفيًا بالأشياء، ولكن لا المكان ولا الزمان، ولا الخصائص المكانية والزمانية للأشياء والحوادث لها وجود بمعزل عن قدرتنا على حدس الموضوعات وما يحدث فيها من تغييرات. وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أن هذا الاقتراح الذي نشأ من استبصار أن الوعي بالزمانية -أي كوني متموضع الآن في هذه اللحظة المحددة من الزمن- هو اقتراح أساسي لمنظورية كل خبرة ممكنة بالنسبة لنا. وأن كوني متموضعًا في نقطة محددة في المكان هو بالمثل اقتراح أساسي لا مفر منه بالنسبة لمنظورية خبرتنا بأي شيء نعتبر مختلفًا عن ذواتنا، وعن خبراتنا الذاتية. وبناءً عليه، فالمكان والزمان ليسا من بين الموضوعات الموجودة بشكل مستقل عنا، والمعطاة لنا في خبرتنا، ولا هي خصائص مكانية زمانية لأشياء.. أي تكون خصائص جوهرية لمثل هذه الأشياء، بل على العكس من ذلك، على المكان والزمان -وبشكل أساسي- أن يرتبطا بالطرق التي نتصل فيها بعلاقة بموضوعات عندما نحدسها. بمعنى عندما ندخل في اتصال معرفي مباشر معها على أساس منظورنا المعرفي المتفرد؛ فمكانية- زمانية العالم، ليست من بين سماته الموضوعية الأساسية، ولكنها وظيفة لمنظورية خبرتنا به، فما هو موضوعي بالنسبة للمكان والزمان يعتمد على ما هو مشترك بين كل الذوات فيما يتعلق بهذه المنظورية.

ومع ذلك، فالمكان والزمان هما أيضًا حدوس صورية؛ بمعنى أنهما يشبهان الموضوعات التي ندركها حدسًا في أنهما كيانات مستقلة قائمة بذاتها، والتي بها يضعنا حدسنا في علاقة معرفية مباشرة. فالمكان والزمان يشبهان الموضوعات حيث يعتبر أي حدس بموضوع ما، هو

أيضًا حدس بالمكان الذي يتموضع فيه الموضوع، والزمن الذي تحدث فيه الخبرة ذاتها. ويؤكد كانط أن حدس المكان والزمان يتم أيضًا على هيئة موضوعات مفردة، حيث يكون أي وعي بموضوع ما في المكان (وليكن هذه الحجرة مثلًا) هو وعي بالمكان ككل الذي ينتمي إليه المكان في هذه الحجرة (كجزء أصلي منه). وأي وعي بلحظة ما في الزمان (اللحظة الحاضرة) هو وعي بالزمان ككل الذي يقع فيه تدفق هذه اللحظة. فالمكان والزمان حدوس صورية من حيث هما شارطة لحدسنا لكل الموضوعات وما يحدث فيهما من تغييرات التي من خلالها تكون لهذه الموضوعات الخصائص التي يمكن أن تنسب لها، والتي من خلالها يمكن لهذه الخصائص أن تتغير. ولا يتم الحصول على المواضع المكانية والزمانية للأشياء والحدوثات داخل هذا النظام فقط من خلال منظور معطى لذات ما، بل وأيضًا بطريقة موضوعية من كل منظور مكاني زماني -تمامًا كما لو كان المكان والزمان ذاتهما موضوعين مستقلين- على الرغم من أنهما ليسا كذلك. فالمكان والزمان لا يكمنان فحسب -كما اعتقد ليبنتز- في مثل هذا النظام من التمثل العقلي للعلاقات -والذي يبنى بشكل تصوري، ما دامت علاقتنا الأصلية بهما ليست علاقة عقلية (تصورية) بل حدسية، ولكن كانط تابع ليبنتز في الاعتقاد أن الوضع الموضوعي لموضوع ما (في المكان) أو حادثة ما (في الزمان) يتحدد فحسب بالنسبة لموضوعات أو حوادث أخرى، فليس ثمة مواقع «مطلقة» في المكان أو الزمان كما يقول أنصار نيوتن.

ولأن المكان والزمان لا يناسبان الموضوعات، بل يناسبان ملكاتنا الحدسية، ولأنهما أيضًا شرطان ضروريًا لأي حدس، فإن حدسنا بهما

يكون حدسًا أوليًا. بمعنى أن الحدس يكون مستقلًا عن أي محتوى خاص للإحساسات التي نستقبلها من أي موضوعات حقيقية نحدسها في المكان والزمان، فعندما نتصور العلاقات بين الأشياء في المكان والزمان، فذلك -فيما يقول كانط- يتيح إمكانية عمل نظام من المعرفة الأولية التي تنطبق بالضرورة وعلى نحو من التعميم على كل الموضوعات التي يمكن حدسها. هذه المعرفة تؤلف الرياضيات الخالصة -وعلم الهندسة كعلم أولى لأي مكان فيزيائي ممكن، وعلم الحساب كعلم للكمية، يطبق أوليًا على أي مقدار- سيان كان مكانيًا أو زمانيًا- يوجد في الأشياء التي تقع في المكان والزمان. يرى كانط أن نظريته القائلة بأن المكان والزمان هما صورتان خالصتان للحدس تلائم قدراتنا المعرفية، أكثر منها كيانات لها وجودها المستقل -أو بناءات تصورية ترتكز إلى خصائص هذه الكيانات، هي السبيل الوحيد لتفسير إمكانية المعرفة الأولية التركيبية التي نجدها في الرياضيات.

وبالطبع، حدثت تغييرات كبيرة في الهندسة والفيزياء منذ أيام كانط. فبالنسبة له كانت الهندسة الموجودة آنذاك هي هندسة إقليدس، وأنه من المسلم به أن الهندسة الإقليدية تعطينا معرفة أولية، وأن تلك هي المعرفة المباشرة بالمكان الفيزيائي، ولكن القرنان التاسع عشر والعشرين شهدا تطور الهندسات اللا إقليدية[1]، وأصبح السؤال

(1) هندسة إقليدس تصورت المكان سطحًا مستويًا؛ ومن ثم يكون مجموع زوايا المثلث 180° -أما هندسة ريمان فتصورت المكان محدبًا؛ ومن ثم يصبح مجموع زوايا المثلث أكبر من 180°. أما لوباشفسكي فقد تصورع مقعرًا، ومن ثم يكون مجموع زوايا المثلث أقل من 180°.

التجريبي المطروح حينئذ هو: أي الهندسات هي التي تصف المكان الفيزيائي؛ ومن ثم يمكننا القول بأن معالجة كانط لهذه المسائل وإن بدت معالجة مبدعة ومقنعة في أيامه، لم تعد كذلك بالنسبة لنا كما لاحظ الكثيرون. ولكن منذ أيام كانط، حدث أيضًا تغيير آخر ربما كان أكثر جذرية، وإن لم يلتفت إليه كثيرون في الغالب، فبالنسبة لأي فيلسوف في أيام كانط، يبدو أنه كان لا يزال ممكنًا صياغة نظرية واحدة للمكان والزمان، حيث يفسران كلاهما معرفتنا بهما في الرياضيات والفيزياء. ويفسران أيضًا كيف أن المكان والزمان -كجزء من خبرتنا المعاشة- ضروريان لوعينا اليومي بالعالم الطبيعي، وبمعرفتنا العلمية به. أما في أيامنا هذه، فالنماذج الرياضية التي قدمها علماء الفيزياء، ربما تفسر المعطيات وكذلك المجال الكلي من القيود النظرية المحيرة المطلوبة لتنظيمها، ولكن لا يمكن أن يقال إنها تقدم لنا تفسيرًا على الإطلاق للمكان والزمان كما نعايشهما في الخبرة الحسية، وكما يلعبان دورًا أساسيًا في وعينا اليومي العادي بالعالم؛ ومن ثم نقول إنه على الرغم من أنه لم يعد ممكنًا الاحتفاظ بنظرية كانط، فأهميتها لا تزال قائمة لأنها تمثل إحدى آخر المحاولات العقلانية لإنجاز نظرية موحدة للمكان والزمان من كل من المنظورين العلمي والأبستمولوجي للحياة اليومية في آن واحد. وهو شيء لا نزال بحاجة إليه، حتى لو لم يتسن لنا أن نعرف كيف نحصل عليه. فمن المستحيل أن تعود الفيزياء ذاتها كفرع عقلي مقنع من فروع المعرفة، إلا بعد أن نستعيد بطريقة ما، مفهومًا للمكان والزمان يعقد مصالحة بين العلم وبين خبرة الحياة اليومية المعاشة.

والنتيجة الأكثر جذرية التي يمكن أن تستخلص من نظرية

كانط في المكان والزمان، هي النتيجة التي كان كانط متعجلا لتأكيدها. أقصد: إن لم يكن المكان والزمان شيئين موجودين بمعزل عن الحدس، ولا هما علاقات بين خصائص مثل هذه الأشياء، إذن فهما -فيما يقول كانط- ظاهرات لا وجود لهما في ذاتها. ولكن، ماذا عن الأشياء التي تظهر في المكان والزمان؟ إنها أيضًا ظاهرات، لا نعرفها كما هي في ذاتها، ولكن كما يمكن أن نحدسها نحن. لقد كان كانط يعتبر دائمًا أن حجته الأساسية الأكثر أهمية على المثالية الترانسندنتالية للموضوعات، هي أننا نستطيع معرفتها بوصفها مرتكزة إلى المثالية الترانسندنتالية للمكان والزمان، والتي من خلالها وحدها يمكن لهذه الموضوعات أن تعرف عن طريقنا.. ومع ذلك، يؤكد كانط أن مثالية المكان والزمان، وكذلك الموضوعات الموجودة بها، هي مثالية ترانسندنتالية فحسب... بمعنى أنها تشير إلى الوضع الذي يكون لها داخل نظرية تخبرنا كيف تكون خبرتنا ممكنة. فمن الناحية التجريبية، يعتبر المكان والزمان، وأيضًا الموضوعات المكانية والزمانية الموجودة فيهما، نقول تعتبر كلها حقيقة.. إنها ليست أوهامًا، بل يمكن تمييزها -إذا تكلمنا من الناحية التجريبية- عما نسميه «مجرد ظاهرات» — كالأحلام والهلاوس والسراب وما شابه ذلك، غير أن حقيقتها التجريبية لا تكمن في كونها أشياء موجودة في ذاتها، وبشكل مستقل عن الشروط التي تخضع لها معرفتنا بها؛ بل بالأحرى تكمن في الطريقة التي تتوافق بها مع نظام الطبيعة التي لا بد

-كما سيبرهن كانط- أن تكون ترانسندنتالية، إذا كانت الخبرة ممكنة على الإطلاق. أما ما إذا كانت الظاهرات لها أيضًا وجود في ذاتها، فذاك للأسف السؤال الذي لم يعطنا كانط عنه إجابة متسقة.

الفصل الثالث

كانط والتحليل الترانسندنتالي

يمكن القول أنه قد نجحت شكوك أصحاب النزعة الشكية في تحدي إمكانية المعرفة، ما دام الفيلسوف الشاك يبدأ بالتسليم ضمنًا بأشياء معينة، نحن نعتقد وبشكل طبيعي أنها تكون أسبابًا كافية لما نعتقد أننا نعرفه، ولكنه لا يلبث أن يفاجئنا بالبرهنة على أن تلك الأشياء التي سبق أن سلم بها لا تمثل تبريرًا كافيًا لمعارفنا المفترضة كما اعتقدنا من قبل. هذه هذه الطريقة التي يعمل بها الشكاك، وفي الوقت نفسه تشير للشروط المقيدة التي بمقتضاها يمكن للحجج الشكية أن تحتفظ بأهميتها الفلسفية.

ولنضرب مثلًا على ذلك: لنفرض أننا على وعي بأن لدينا متوالية من الحالات العقلية خلال الزمن، تعرض سياقات معينة، وأشياء متشابهة يعاود العقل تذكرها، وأشياء مقترنة بشكل ثابت. إذن، بناءً على هذه النماذج نحكم بان السبب فيها هو عالم الموضوعات الذي يوجد خارجنا، والجواهر المادية الدائمة التي تطيع تغييراتها المدركة إطراءات سببية معينة، ولكن الشك المزعج يتدخل الآن.. بمعنى أننا لا نملك وسيلة للوصول للعلاقات السببية التي تربط حالاتنا بما عساه -مهما يكن- يكون السبب فيها؛ ومن ثم فنحن حقيقة لا نستند إلى أي أساس في

أحكامنا السببية عن أصل أو مصدر هذه الحالات، فلا الإطرادات المنتظمة، ولا النماذج المتكررة تمثل دليلًا قاطعًا على هوية الجواهر المادية خلال الزمن، ولا ضرورة التعاقب بين الحوادث تكفي لتبرير الزعم بوجود ارتباطات سببية بين حالاتنا العقلية وبين السبب فيها.. وهكذا، في الوقت الذي اعتقدنا فيه أن خبرتنا الحسية تعطينا المعادل البرهاني للورقة الرابحة، جعلتنا هذه الشكوك نشعر على العكس من ذلك بأن كل ما بأيدينا لا يعدو حفنة من أوراق اليانصيب الخاسرة منذ الأمس، فمشكلة الشك لا تقوم على القول بأنه ربما تكون هناك جواهر مادية أو ارتباطات سببية غير تلك التي نعتقد بوجودها؛ ذلك أن أخبرتنا تعطينا بالفعل الدليل على هذه النقطة، وإن كنا لا ندعي لأنفسنا العصمة من الخطأ في مثل هذه الأحكام على أي الأحوال، ولكن المشكلة الحقيقية أن الحجة الشكية تبدي ارتيابها فيما إذا كان بين أيدينا ما يجيز استخدام مفاهيم مثل «موضوع» و«وجوهر مادي» و«سبب» على ما يمثل أمامنا بصرف النظر عما إذا كانت تشبه دليل خبرتنا.

ويقارن كانط وظيفة الفيلسوف هنا بالوظيفة التي يمكن أن يواجهها كما لو كان قاضيًا (في النظام القانوني الروماني)؛ يحاول أن يكيف حالة قانونية ضد المدعى عليه؛ عندئذ عليه طرح سؤالين اثنين:

السؤال الأول عن الحق أو الشرعية بمعنى أنه بمقتضى الحق وتحت مظلة القانون ندعى أن المدعى عليه قد اعتدى على كذا، هو ادعاء يعادل البرهنة على أن التهمة الموجهة للمدعى عليه تستند إلى أساس قانوني صحيح؛ وكي يتم ذلك، يجب أن تستمد من التشريعات القانونية

قضية لها الصورة التالية: إذا كان المدعى عليه قد فعل «س» إذن هو مدان بالجريمة «ص»، مثال ذلك: إنه إذا استبعد صفة ليست فيه، إذن هو مدان بالسرقة.

السؤال الثاني عن الصنيع أو الواقعة بمعنى أنك يجب أن تقدم الدليل على أن المدعى عليه ارتكب الفعل س (بعد أن استبعد صفة ليست فيه).

كلتا النقطتان يجب البرهنة عليهما، إذا كان يجب أن ترفع دعوى ضد المدعى عليه، ذلك لأنه إذا لم تتم البرهنة على أن المدعى عليه قد ارتكب الفعل «س»؛ إذن هو بريء من ارتكاب أي جريمة، بصرف النظر عن تورطه فرضًا في فعل «س». ومهما تكن الوقائع التي يواجهها المدعي عليه، حتى لو كان قد ارتكب الفعل «س» بالفعل، فهو لا يزال في نظر القانون لم يرتكب أي جريمة، ما لم يكن ممكنًا أن يستمد من التشريعات القانونية نص يقول إن الفعل «س» يمثل ارتكاب الجريمة «ص».

وكانط يزعم أنه قد برهن بالفعل على أن المفاهيم مثل «الجوهر المادي» و«السبب» هي مفاهيم أولية، فهي لم تأت إلينا عن طريق الخبرة، ولكن من صور الحكم التي تستخدمها ملكة الفهم.. ومع ذلك، فبالنسبة للمفاهيم الأولية مثل «الجوهر المادي» و«السبب» هناك سؤال ممكن عن الواقع يتعلق بالخبرات التي عن طريقها التقينا أولًا مع أمثلة من هذه المفاهيم، أو التي يمكن أن تعطينا الحق في استخدامها في حالات خاصة. غير أن السؤال عن الحق والشرعية يتعلق بحقنا في استخدام هذه المفاهيم على أي حال، بصرف النظر عما يمكن أن

تكونه الوقائع. والمصطلح القانوني التكنيكي في القانون الروماني للحجة التي تقود للإجابة عن السؤال الخاص بالحق، هو مصطلح الاستنباط. وبالمعنى المجازي الذي يستند إلى هذا الاستخدام، صك كانط مصطلح «الترانسندنتال» ليشير به للتساؤل عن إمكانية الخبرة، ولأنه أيضًا يعتقد أن الاستنباط من المقولات يجب ألا يستمد من التشريعات القانونية، ولكن من البرهنة على أن لحظيتها الفورية تفيد كشرط ضروري لإمكانية الخبرة؛ لذا فهو يسمى وظيفة تبرير استخدامنا للمقولات بأنها «الاستنباط الترانسندنتالي».. بمعني أن هدفه بالنسبة للمقولات أن يثبت أنها يمكن أن تطبق بطريقة مشروعة على موضوعات الخبرة، وفعل هذا معناه الرد على الشك الذي يهدد مطالبنا التجريبية في استخدام مفاهيم، مثل «جوهر مادي» و«سبب».

التركيب والإدراك الواعي عند كانط[1]

ربما يكون هناك اعتقاد أن مجرى خبرتنا يستحيل أن يكون أي شيء سوى أنه بكليته يدخل في دائرة الاحتمال أو الإمكان، وأنه لا يمكن أن يعرف عنه أي شيء بطريقة أولية. ذلك لأن ما يظهر أمامنا في كل لحظة هو وجود مختلف تمامًا عما يظهر أمامنا في أي لحظة أخرى.. وهكذا، فمما وقع الآن، ومما وقع في الماضي، لا يوجد ما يمكن أن نستدله عما سيحدث في لحظات المستقبل، أو حتى في اللحظة التالية مباشرة، وتلك هي في الواقع حجة هيوم في الشك، سيان شكه في الأساس

(1) مصطلح استخدمه ليبنتز بمعنى وعي الذات لما تدرك واستخدمه كانط بمعنى الوعي الذاتي.

العقلي لمزاعمنا عن الواقع الفعلي في المستقبل، أو شكه في السببية أو الارتباط الضروري. وعلى الرغم من أن حجة هيوم التي عرضناها الآن، تبدو واضحة وغير قابلة للإنكار أو الجدال، فمن الممكن أن نعتبر حجة كانط الترانسندنتالية بمثابة الهجوم المباشر عليها.

النقطة الأولى التي يجب أن توضع في الاعتبار، أنه ليس مجرد أي شيء يمكن أن يعد «خبرة». وبالفعل، تبدأ حجة كانط بحد أدنى معين من مفهوم الخبرة، يعتقد أنه حتى أكثر الشكاك تطرفًا لا بد أن يسلم به، فالخبرة هي شيء متشعب ومنتشر خلال الزمن -هي عبارة عن تتابع من المحتويات المتعاقبة المميزة التي تكون ماثلة أمام الذات صاحبة الخبرة، وهي أيضًا ماثلة أمام ما لا حصر له من الذوات المماثلة طوال الزمن الذي تظهر فيه؛ فإن لم نسلم على الأقل بصدق ما نقوله عن خبرتنا، فلن نستطيع أن نطرح شكوكنا عما إذا كان هذا التعاقب يمثل وجودًا متصلًا (كجوهر مادي)؛ بل وأقل من ذلك، وجودًا مختلفا عن محتويات الخبرة ذاتها (مثل الموضوع المادي)، أما ما إذا كان كل واحد من الوقوعات المتعاقبة مقيدًا بما يليه بعلاقات سببية. إن استراتيجية كانط تبدأ بما يمكن أن نسميه بمفهوم الخبرة الذي لا يقبل الخلاف أو الجدال -ذاك الذي يمكن أن نطلق عليه اسم «الحد الأدنى من الخبرة»، ثم بعد ذلك نبرهن على أن الحد الأدنى من الخبرة نفسه لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا كانت محتوياته ترتبط ببعضها بعلاقات ضرورية نعرف أن لها صفة الأولية.

المرحلة الأولى من الحجة تقول إنه كي يكون هناك الحد الأدنى من

الخبرة، يجب أن تكون الذات قادرة على تصور متوالية محتويات الخبرة خلال فترة من الزمن بـ«وصفها متوالية»، ثم في نهاية الفترة ترد هذه المحتويات إلى نفسها باعتبارها هي ذاتها.. ولكي يوضح ماذا يعني التشعب في الخبرة، يقول كانط: «إن على الذات أن تبدأ بنظرة خاطفة، ثم بعد ذلك تضم معًا هذا التشعب، وهي طريقة العمل التي أسميها تركيب التصور».

تخيل معي أي خبرة متعاقبة، وليكن المتولية العقلية الخالصة التي يكونها تفكير شخص ما في بيت شعر في قصيدة، مثل: السطر الأول من قصيدة إليوت «الأرض البور».

أبريل هو أقسى شهر

هذه الخبرة تتكون من متوالية -أو تشعب- من المقاطع المختلفة المنتشرة في الزمن. نحن نستطيع أن نميز المقاطع بطرق متنوعة كالوحدات الصوتية أو المقاطع أو الكلمات، ولنفرض أن المقاطع هي كلمات -سيان كفكر أو كألفاظ ينطقها شخص ما بصوت منخفض مستمتعًا بسطر من القصيدة بوصفه مجرد متوالية من التمثلات الذاتية: عندئذ، في نهاية الفترة الزمنية التي أفكر فيها في هذا السطر في نفسي، أجد كلمة «شهر» حاضرة أمامي، ولكنني أيضًا أتصور هذه الكلمة بوصفها مسبوقة على التوالي بأربع كلمات غير حاضرة. هذه الكلمات الأربع وقعت من قبل في أربعة أزمنة مختلفة سابقة في المتوالية.. علاوة على ذلك، يجب علي في هذه اللحظة الخامسة من الزمن أن أكون قادرًا على تمثل هذه المحتويات الأربعة السابقة، وكأنها

وقعت للتو في هذا النظام في أربعة أزمنة متعاقبة، وهذا يعني أنه عند نهاية الفترة، يجب أن أكون قادرًا على استعادة هذه المحتويات التي تذكرتها كما وقعت من قبل خلال الفترة الزمنية.

ولكن ليس مجرد أي تعاقب للمحتويات يمكن أن يسمح بهذا التركيب الخاص بالاستعادة، ذلك أن قدرتنا على استعادة هذه المحتويات يعتمد على قوانين تجريبية كقوانين هيوم التجريبية للتداعي بالتشابه والتجاوز، والسبب والمسبب، غير أن أي قانون للاستعادة يشترط أن تكون الظواهر نفسها خاضعة بالفعل لهذه القاعدة ... فإذا كان الزنجفر[1] له لون أحمر الآن، وأسود الآن، وخفيف الآن، وثقيل الآن،... إذن يستحيل أن تكون هناك فرصة لمخيلتي التجريبية، للتفكير في الزنجفر الثقيل عندما أكون في حالة تمثل للون الأحمر. فإذا عدنا لمثالنا، سنجد أنه يجب أن يكون هناك شيء ما في محتوى التمثلات: «أبريل» — «يكون» وهلم جرا، يجعلني قادرًا على استعادتها عند نهاية الفترة كما وقعت، وكما وقعت على التعاقب بالنظام نفسه الذي أتذكره به. وتستند التداعيات في هذا السطر من الشعر إلى تركيب تجريبي، بل وأيضًا تعاقب لحظات الزمن -أو المسح التتابعي لنقاط المكان- والتي هي حدوس خالصة، تتطلب تركيبًا مماثلًا كي تكون استعادتها ممكنة. هذا التركيب الخالص -فيما يقول كانط- هو أساس التركيب التجريبي، ذلك أن تركيب استعادة لحظات الزمن التي نفكر فيها -أو ننطقها بصوت منخفض-

---

(1) هو كبريتيد الزشقين ذو اللون الأحمر الزاهي وهو مركب كيمائي معروف لدى الكيميائيين.

في كلمات «أبريل» و«يكون» إلى آخره، هي شرط لاستعادة هذه الكلمات في المخيلة، بل حتى لكي يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أن يوجد شيء في المحتويات ذاتها، شيء وسطها ويربط بينها، يجعل نظام الاستعادة ممكنًا، ذاك الذي يسميه كانط: تركيب الاستعادة.

ولكن كانط يريد أن يناقش الآن خطوة ثالثة -أو «تركيب» ثالث -يعتبر ضروريًا كي يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا. فلا يكفي أنني أستطيع استعادة محتويات «أبريل» و«يكون» وهلم جرا، بل يجب أن أكون قادرًا أيضًا على التعرف على المحتويات المستعادة باعتبارها نفس نوع المحتويات التي وقعت في أوائل المتوالية، وإلا -فيما يقول كانط- «أصبحت كل الاستعادة في متوالية التمثلات عقيمة غير مجدية، ذلك أننا سنكون أمام تمثل جديد في حالتنا الحالية التي لا تنتمي مطلقًا للفعل الذي تولدت منه تدريجيًا. وسيستحيل على تشعبها أن يكون كلًا متماسكًا ما دامت تفتقر للوحدة التي يستحيل أن يمدها بها سوى الوعي وحده»، وهذه يعني أنني يجب أن أكون قادرًا على جلب المحتوى الأصلي والمحتوى المستعاد كليهما تحت تصور مشترك -وليكن مثلًا كلمة على نموذج «أبريل». والمحتويات ذاتها يجب أن تكون قابلة للتصور بطرق محددة تسمح بالتعرف عليها تحت المفاهيم التي تجعل استعادتها ممكنة، وهذا يعني أنها يجب أن تكون متحدة ببعضها بالفعل من خلال ما يسميه كانط: تركيب التعرف.

والمركب، أو مركب محتويات الخبرة الذي يجعل الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، هو نوع معين من العلاقة -أو منظومة مركبة من

العلاقات- بين المحتويات ذاتها. أعني تلك المنظومة من العلاقات التي تجعلنا قادرين على فهمها واستعادتها وتصورها. ولكن كانط يؤكد أن هذه العلاقات ليست العلاقات التي تحدث لمجرد الحصول على ما بين هذه المحتويات، ولا هي من نوع الأشياء التي من المحتمل أن «تعطى» عن طريق الحواس، فلا شيء يتجمع ويتوحد لنا في الخبرة ما لم نجمعه نحن لأنفسنا بالفاعلية الذاتية لملكتنا في الفهم.

ومن ثم، فالتركيب الذي تعتمد عليه إمكانية الخبرة، لا يأتي من المعطيات الحسية ذاتها، بل بالأحرى من النشاط الذي تمارسه ملكاتنا على هذه المعطيات، ومن ثم فهذا التركيب ليس سمة ممكنة ولا تجريبية للخبرة، بل هي ضرورية وأولية. التركيب الأساسي الذي يجعل الخبرة ممكنة، هو المركب الذي يمكننا من أن ننسب كل خبراتنا لنفس الذات وهي «أنا». يستخدم كانط مصطلح «Appcrception» ليشير به للوعي الذاتي؛ ومن ثم فهو يسمى هذا التركيب الأساسي: الوحدة التركيبية للوعي الذاتي.

«فالأنا أفكر يجب أن تكون قادرة على اصطحاب كل تمثلاتي، وإلا فقد يتمثل شيء ما بداخلي، بينما أنا لا أفكر فيه. وهذا يعادل القول بأن التمثل مستحيل، أو هو على الأقل ليس شيئًا بالنسبة لي» وكانط لا يقول إن كل تمثلاتنا هي بالفعل مصحوبة بنسبتها إلى الذات، أو «الأنا أفكر»؛ بل هو يتابع ليبنتز (ويعارض ديكارت ولوك) في الاعتقاد بأن معظم تمثلاتنا (أو حالاتنا العقلية) تكون لا واعية، لكنه يحاول أن يثبت أنني كي أسميها تمثلاتي على الإطلاق، يجب أن أفترض أنها تدخل في علاقة مع كل تمثلاتي الأخرى.. هذه العلاقة تتكون بفاعلية ملكتي

للفهم، التي تجعلها قابلة من حيث المبدأ أن تسترجع لوعي، وقابلة لأن أنسبها بنفسي لنفسي، دون أن تكون «لا شيء بالنسبة لي» ودون أن تكون عناصر من خبرتي (أو حياتي العقلية) على الإطلاق.

الموضوعية والحكم عند كانط:

يمكن القول إنه إلى هذا الحد فشلت حجة كانط سوى أنها أوصلتنا لنتيجة بالغة التجريد: أقصد أنه حتى، كي يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أن تكون محتويات الخبرة منحصرة ومنظمة بطرق معينة. طرق يجب أن تكون محددة ليس بما يعطي للحواس، بل بالفاعلية الذاتية لملكتنا في الفهم لتكوين وحدة الوعي الذاتي -بمعنى أن كل خبرتي الممكنة تكون مرتبطة ببعضها على النحو الذي يجعلها من حيث المبدأ قابلة لأن تنسب لنفس «الأنا» هي ذاتها. والخطوة التالية في حجة كانط هي توحيد هذا المركب الضروري ذاته بمفهوم معين يلعب دورًا أساسيًا في خبرتنا وتوحيد الوظيفة الأساسية للتعرف الذي يجعل للتركيب الضروري معنى، نقول توحيدها مع الوظيفة نفسها التي تقودنا للمقولات -أقصد وظيفة الحكم على الموضوعات.

وفيما يتعلق بما سميناه بـ«الحد الأدنى من الخبرة»؛ فغالبا ما ينظر إلى الموضوعات على أنها ليست أكثر من أشياء توجد «خارج» تلك الخبرة وأنها بطريقة ما «تدخل» إليها من خلال كونها سببًا في محتوياتها. وكانط نفسه يعني هذه المصطلحات عندما يعالج الحدس الحسي كنتيجة لتأثير موضوع علينا، ولكن في الاستنباط الترانسندنتالي، كان مدخله مختلفًا، بل وأيضًا ثوريًا، ذلك أنه أراد أن يبرهن لنا أنه بناءً على

التركيب الضروري الذي يجعل الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أيضًا أن يقع شيء ما في خبرتنا حيث يلعب دور موضوع التمثلات الخاصة بالحد الأدنى من الخبرة، بعبارة أخرى، فإن ما يريد أن يقوله لنا هو: إن الحد الأدنى من الخبرة وحده غير ممكن على الإطلاق. وتعود هذه الاستحالة إلى أنه كي يكون الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، يجب أن تدخل التمثلات الذاتية للحد الأدنى من الخبرة فحسب، في علاقة مع موضوعات تتخطى تلك التمثلات الذاتية فحسب، وتدعى نوعًا من الصحة لأي وعي قادر على استيعابها في خبرته.

فقد رأينا أن الحد الأدنى من الخبرة يكون ممكنًا، فقط إذا ارتبط بطريقة تجعل محتواه قابلا للتصور. وفيما يتعلق بذلك، يقول كانط إن موضوعًا ما -أي موضوع- «يكون في المفهوم الذي تتحد فيه تشعبات حدس معطى». وبعبارة أخرى، فالموضوع هو ذاك الذي يدخل تحت تلك المفاهيم المعينة بحدود مما نعتقد أنه تركيب ضروري للحد الأدنى من الخبرة، ولكن كيف نتصور مثل هذا التركيب الضروري؟ ويرد كانط بأن تفكيرنا في مثل هذا التركيب يأخذ صورة عامة لحكم، فكل حكم يمسك بموضوع الحكم في الفكر، ثم يطبق عليه محمولًا يمثل مفهومًا. مثال ذلك، أن شيئًا ما يعطى في خبرتنا يحكم عليه بأنه يدخل تحت مفهوم «ثقيل أو أحمر».. وعندئذ، يمكن للخكم أن يأخذ الصورة التالية: «هذا ثقيل» أو «هذا أحمر»، أو أن يدخل موضوع الحكم نفسه تحت مفهوم من قبل «قطعة من الزنجفر»، وبذلك يكون الحكم هو: «هذه القطعة من الزنجفر ثقيلة» أو «هذه القطعة من الزنجفر حمراء».

لقد اعتدنا على صورة تكون فيها «الخبرة» هي فحسب الحد الأدنى من الخبرة، وتكون الموضوعات في هذه الصورة هي شيء موجود خارج هذه الخبرة كلية، وتكون الأحكام ببساطة هي عبارة عن محاولتنا لأن «نقول شيئًا صادقًا» عن هذه الأشياء المستقلة؛ ولهذا السبب، تبدو طريقة كانط في النظر للأشياء، طريقة غير مألوفة وملغزة.. فلماذا يتعين علينا أن نعتبر تلك التي نسميها بـ«الموضوعات» و«الأحكام» أنها تلعب الدور الذي ينسبه لها داخل الخبرة.

فإذا بدأنا بالأحكام، بصرف النظر عما يمكن أن تفعله الأحكام الأخرى، فمن الواضح أنها تلعب دورًا توحيديًا لخبرتنا. وتصور لأنفسنا الطرق التي يمكن أن ترتبط وتنظم بها مختلف خبراتنا، فعندما أحكم بأن الموضوع الذي أمسكه بيدي هو أحمر وثقيل، فإنني أدخل إدراكاتي الحسية الحاضرة تحت مفاهيم عامة، مقيمًا علاقة بين ما أراه وأشعر به الآن، وبين الأشياء الأخرى التي أعتبرها «حمراء» و«ثقيلة». فعندما أحكم بأن الزنجفر أحمر وثقيل، فإنني أدخل عددًا غير محدود من الإدراكات الحسية الممكنة -حيث يمكنني أن أدرك أجزاء من الزنجفر- نحن هذه المفاهيم نفسها.. علاوة على ذلك، فالأحكام تمثل طريقة لتنظيم ما يعطى في الخبرة، والذي له صلة بسمات فيها، هي بمعنى ما ضرورية أكثر منها احتمالية، وتلك هي الضرورة التي تؤسس موضوعية الحكم- أي الحقيقة التي تقول بأن الحكم الصادق ليس صحيحًا بالنسبة للذات التي أصدرت الحكم وحدها، بل وأيضًا بالنسبة لكل الذوات التي تأخذ بهذا الحكم؛ والسبب في ذلك أن العملية التنظيمية التي تحدث بين

الظواهر والتي يعبر عنها الحكم، لا تتم فحسب وفقًا للسمات المحتملة للطريقة التي تعطى بها في الإحساس، بل وفقًا لفاعلية ملكة الفهم لدينا في التأليف بينها كي تجعل الخبرة ممكنة؛ وهذا يجعل أساس موضوعية الحكم أساسًا أوليًا، ويضمن صحة الحكم الصادق بالنسبة لكل ذات صاحبة خبرة، والتي لها حق إصدار الأحكام بشكل عام.

ويعتقد كانط أن موضوعية الحكم، أو صحته الكلية، هو ما نعبر عنه من خلال الرابطة: يكون «is» التي تربط الموضوع بالمحمول؛ «ذلك أن هذه الكلمة تدل على علاقة التمثلات بالإدراكات الواعية الأصلية ووحدتها الضرورية، حتى لو كان الحكم نفسه تجريبيًا، ومن ثم محتملًا، مثل «الأجسام ثقيلة»؛ وبالتأكيد، أنا لا أقصد بذلك أن أقول إن هذه التمثلات تنتمي بالضرورة لشخص آخر في الحدس التجريبي، بل بالأحرى تنتمي لشخص آخر بفضل الوحدة الضرورية للإدراك الواعي في تركيب الحدوس». وهكذا ينبغي ألا نفهم موقف كانط على أنه عندما أصدر حكمًا بأن هذه القطعة من الزنجفر حمراء، فأنا أحكم أنها بـ«الضرورة» حمراء؛ ذلك أن كون الزنجفر أحمر لا يعود كونه حقيقة تجريبية احتمالية فحسب، ولكن القصد أن حكمي بأنه أحمر -احتماليًا- يحمل معه قوة معيارية معينة، ليس فحسب بالنسبة لي في هذا الوقت، بل بالنسبة لي في أوقات أخرى، بل في الحقيقة بالنسبة لأي ذات ممكنة.. بمعنى أنه لو كان حكمي صادقًا، فسأظل في أوقات أخرى ملزمًا بأن أحكم بأن هذه القطعة من الزنجفر حمراء.. وهذه الحقيقة نفسها أيضًا ستلتزم بها أيضًا كل الذوات الممكنة التي يمكن أن

تصدر حكمًا على لون هذه العينة من الزنجفر.

ويرى كانط أن هذه الضرورة المعيارية التي تختص بها الأحكام الصادقة، ولقابليتها للتطبيق الشامل يجب أن تفهم ترانسندنتاليًا على أنها الطريقة التي بها يزودنا صدقها بأحد تلك الارتباطات التركيبية بين الخبرات التي تعتبر ضرورية لجعل الخبرة ممكنة على الإطلاق. بعبارة أخرى، فإن القوة المعيارية لهذا الحكم التجريبي تكمن في أن هذا الحكم هو مثل أو حالة جزئية لنوع من الارتباط الضروري بين محتويات الخبرة التي يجب الحصول عليها، حتى لو كان الحد الأدنى من الخبرة ممكنًا، فضرورة التركيبات المعبر عنها في الأحكام الخاصة بالزنجفر كموضوع للحكم، هي ما يجعل الحكم الصادق -حتى لو كان صدقه محتملًا- صحيحًا على حد سواء لكل المدركين المحتملين لهذا الزنجفر. بعبارة أخرى، إنه ما يجعل الحكم الصادق، حكمًا صحيحًا موضوعيًا، ومن ثم يجعل قطعة الزنجفر ذاتها «موضوعًا» وليس مجرد تجمع احتمالي من التمثلات الحاضرة أمام ذات واحدة منفردة.

والطريقة التقليدية في النظر للموضوعية -أي صحة الأحكام الصادقة على الموضوعات، التي تخص كل الذوات العارفة- هي النظر إليها باعتبارها متطفلة على الوجود «في ذاته» للأشياء التي نصدر عليها الحكم وخصائصها الموضوعية، بصرف النظر عن أي وعي ممكن. إنها إحدى نتائج ثورة كانط الكوبرنيقية التي تفرض علينا مراجعة طريقتنا في التفكير، وأن نعتبر الصحة الكلية للوعي بشكل عام هي المكونة لموضوعية الموضوعات.

ومن ثم، فالوحدة التركيبية للإدراك الواعي -أو العلاقة الضرورية للتمثلات الذاتية في الحد الأدنى من الخبرة- هي الضامنة لأن تكون أي خبرة ممكنة، أكبر من الحد الأدنى للخبرة، حيث يجب أن تكون كل خبرة ممكنة قابلة للتصور بالطريقة التي يحكم بها على أنها تحتوي على موضوعات يمكن للذات الخاصة بتلك الخبرة أن تصدر أحكامًا بصددها بأنها صادقة.. أحكام تعتبر صحيحة بالنسبة لكل الذوات الممكنة، ومن ثم ربما تعتبر «مطابقة» للموضوع الذي صدر عليه الحكم.

ويعتقد بعض الفلاسفة أن طريقة كانط الترانسندنتالية الثورية في فهمه للخبرة، تعني إنكار نظرية «التطابق» في الصدق، غير أن الأمانة العلمية تفرض علينا القول بأن هذا الاعتقاد واضح الخطأ، حيث يؤكد كانط صراحة -كتعريف «اسمى»- أن الصدق يكمن في تطابق الحكم على الموضوع، وينكر إمكانية وجود أي تعريف «حقيقي» للصدق. بمعنى أن نظرية التطابق تخبرنا بما نعنيه بـ«الصدق»، ولكن لا يمكن أن يكون هناك أي تفسير لأسباب الصدق يمكننا استخدامه كمعيار نقرر بمقتضاه ما هو صادق وما هو ليس كذلك.. فربما يكون هناك شيء صحيح في الفكر، هو الذي جعل كانط ينكر نظرية التطابق إذا كانت تعني القول إنه من منطلق الدور الذي يلعبه الفهم الخالص وعملية التصور في بناء الخبرة، فقد عالج «التطابق» ليس بوصفه علاقة غامضة بذاتها بين فعل عقلي وبين شيء مغاير تمامًا لما هو في الخبرة؛ ولكن بالأحرى بوصفه علاقة تكونت بالطريقة التي لعبت فيها المفردات التي دخلت تحت تصورات معينة، دورًا ضروريًا في استيفاء الشروط الترانسندنتالية التي

بمقتضاها تصبح خبرة أي وكل الذوات ممكنة.

ومع ذلك، فالفكر الذي جعل كانط يرفض نظرية التطابق في الصدق؛ هو أيضًا فكر كاذب على مستوى أعمق، ما دام ينكر الدور الضروري للحدس في تأسيس موضوعية الأشياء التي تتطابق معها أحكامنا. إنه موقف صعب بالنسبة لكانط، من أن ما نتصوره يلعب دور الموضوع في توحيد تشعب الحدس، يجب أن يفهم كشيء معطى في الحدس -إن لم يكن بشكل مباشر، ثم بعد ذلك عن طريق حدس مالموضوع آخر مرتبط بطريقة مقننة بالموضوع الذي نصدر عليه الحكم؛ ومن ثم فبالنسبة لكانط، فإن الأحكام التي نصدرها على موضوع ما، إذا كانت صادقة يجب أن تتطابق مع الموضوع كما لو كان شيئًا حاضرًا مباشرة أمامنا في المكان والزمان، أو على الأقل يمكن أن يكون كذلك. فالحكم بأن كل عينات الزنجفر ثقيلة، ربما يصدر من شخص لم يحمل في يده طيلة حياته قطعة واحدة من الزنجفر، ولكن صدق، بل وأيضًا أهمية هذا الحكم تعتمد على الحقيقية القائلة بأن مفهوم «زنجفر» يمثل تركيبًا معنيًا من الخبرات الممكنة لأي ذات، والذي يكون صحيحًا بالنسبة لكل الذوات. يشهد على ذلك من حيث المبدأ حدس أي ذات معطاة -عندما تلتقي تلك الذات بعينة من الزنجفر وتشعر بثقلها في يديها. فمن المهم أن نعترف إذن، بأن صدق الحكم لا يوجد فحسب كضرورة ترانسندنتالية مجردة مطلوبة من أجل الوحدة التركيبية للخبرة، ولكنه في الوقت نفسه شيء يقع في حدسنا، كما يعطي لحواسنا، ومن ثم يكون الصدق كحقيقة حدسية مطابقًا لحكمنا.

● **الموضوعات والمقولات والصور التخطيطية طبقا لمفهوم كانط**[1]:

يزعم كانط في «الاستنباط الميتافيزيقي» أن المقولات الاثنتي عشرة تتطابق مع صور حكمنا: ومن ثم فهذه التصورات الاثنتي عشرة تمتلكها أي ذات لديها القدرة على الحكم على الإطلاق. لكن الصعوبة التي تواجه الاستنباط الترانسندنتالي للمقولات عند كانط، ليس مجرد أنها تتطابق مع الصور الأساسية لكل أحكامنا التي يمكن أن نصدرها، ولكن أيضًا أنها تطبق بالضرورة على أي موضوعات ممكنة يمكن أن تعطى لنا من خلال الحدس الحسي. ومفتاح اتخاذ هذه الخطوة الجديدة في رأى كانط هو ألا يكون المكان والزمان كمعطيين هما مجرد صور للحدس، بل وهما أيضًا كحدوس أولية، هما ذاتهما متحدان. وهكذا نجد تطابقًا بين الوحدة التركيبية التي يجلبها الإدراك الواعي للخبرة، وبين الوحدة الحدسية لما يعطى في الخبرة. ربما تكون هذه النقطة أوضح إذا قلنا إن المكان والزمان يعطيان في الحدس كإطار واحد موحد، أو نسق من العلاقات بين الموضوعات وبين تغييراتها. لذا، يمكن اعتبار الوحدة الموضوعية للخبرة التي يقوم الفهم بالتفكير فيها في الإدراك الواعي، ويعبر عنها في الصحة الكلية للأحكام، نقول يمكن اعتبارها هي وحدة الخبرة نفسها التي تعطي مباشرة في الحدس.

---

(1) الصور التخطيطية، هي ناتج ترانسندنتالي للمخيلة وفقًا لقاعدة تكون بمقتضاها مقولة الفهم قابلة للتطبيق على تشعبات الإحساس؛ فهي تتوسط بين عمومية التصور الخالص -الذي هو مبهم بالنسبة للحواس- وبين خصوصية الإحساس -الذي هو مبهم بالنسبة للفهم-.

وهذا يزود كانط -وفي الإطار المثالي الترانسندنتالي- بطريقة لتفسير حقيقة الموضوعات الطبيعية التي يستحيل على الذوات أمثالنا الإحساس بها -إما لأنها بالغة الصغر أو بعيدة جدًا، وإما لأنها وجدت في زمن سابق على وجود أي ذات من أمثالنا في تاريخ العالم. ولأن الخبرة تؤسس نظامًا موحدًا ومقننًا من الموضوعات في المكان والزمان، فإن كانط يصف أي شيء بأنه «واقعي بالفعل» و«حقيقي إذا كان مرتبطًا بإحساس فعلي وفقًا لقوانين الخبرة». هكذا، تعتبر الديناصورات كائنات حقيقية وفعلية مع أنها وجدت في الماضي الحسيق؛ ذلك لأن الإحساسات الفعلية بعظام الديناصورات المتحجرة في الحفريات، يمكن أن ترتبط بالوجود القديم للحيوانات، ما دامت عظامها تمثل سجلًا تجريبيًا وفقًا لقوانين سببية حاسمة (تحكم العملية الجيولوجية للحفريات المتحجرة، كتحلل الكربون المشمع 14، وما إلى ذلك).

غير أن أولية المقولات، جنبًا إلى جنب مع الزعم بأنها تطبق بالضرورة على موضوعات الخبرة، تضعنا في مواجهة مشكلة خطيرة، على هيئة سؤال يبدو أنه لا إجابة عنه بالمرة، ذلك هو: كيف يتسنى لنا أن نتعرف على أمثلة للمقولات، مثل: الكم، والحقيقة الواقعية، والجوهر المادي، والسبب وغير ذلك، داخل خبرتنا في الحالات الجزئية؟ فإن كانت هذه الأمثلة مفاهيم تجريبية كـ«الكلب مثلًا» أو «الماء» أو «الفحم النباتي»؛ فإن السؤال عن كيفية التعرف على الأمثلة الخاصة بها يجيب عن نفسه بالفعل.. بمعنى أنه ما دمنا نكتسب المفاهيم التجريبية عن طريق الحدس الحسي لأمثلتها -أو في بعض الحالات لأمثلة

خاصة بمفاهيم جزئية تتكون منها- فإن الخبرات نفسها التي منحتنا هذه المفاهيم، منحتنا أيضًا خبرات نتعرف بها على ما فيها من أمثلة، لكن امتلاكنا لمفاهيم أولية ينبغي ألا يفسر بهذه الطريقة. الحقيقة أن استنباط كانط الترانسندنتالي يقول لنا إن امتلاكنا، بل وحتى استخدامنا لها، هي مسألة تتعلق بما يعيده فهمنا فعليًا للخبرة، أكثر منه ما يعطى لنا فيها، فإذا كانت في خبرتنا أسباب، لأن علينا أن نطبق مفهوم السبب كي نكون أحكاما، ومن ثم كي نكون الخبرة التي تمثل وحدة لإدراكنا الواعي، فلماذا يتعين علينا أن نطبق المفهوم على موضوع ما من موضوعات خبرتنا دون الآخر. وكيف يتسنى لنا أن نأمل في تمييز حالات الارتباط السببي في العالم التجريبي، عن الحالات التي ليس لها ارتباط سببي؟

ويقترح كانط أن يجيب عن هذا السؤال بعد الاستنباط الترانسندنتالي، والذي يعطيه عنوان: في تخطيط المفاهيم الخالصة للفهم والصورة التخطيطية لمفهوم ما، هي حالة للقابلية للإحساس يمكن للمفهوم بمقتضاه أن يطبق على موضوع ما ويشبه كانط الصور التخطيطية بالصور أو الانطباعات الذهنية. ويقول: إن تخطيط المقولات يتم بواسطة ملكة «المخيلة الخلاقة» بمعنى أننا يمكننا أن نتصور أنفسنا ونحن نستخدم مفهوم «كلب» على أساس أن لدينا صورة حسية لكلب -أو بالأحرى عائلة كبيرة غير محدودة من مثل هذه الصور- أعيد خلقها من الخبرات القديمة بالكلاب، حيث نستطيع بها مقارنة موضوع معطى في

الإحساس، لتحديد ما إذا كان يدخل تحت تصورنا لـ«الكلب». وبالمثل، نحن مدعون للنظر لمخطط مفهوم ما على أنه تمثل تم خلقه أوليًا عن طريق مخيلتنا، ولكن ذلك يقودنا إلى إشكالية الظن بأن التعرف على أمثلة المفاهيم -ما إذا كانت خالصة أو أولية- يتم عن طريقة تمثلات تشبه الصور الذهنية. فبالنسبة للشيء الواحد، عندما يصف كانط المخطط بأنه تمثل، فعليه أن يصفه -بما يوحي بالتناقض- بأنه الشيء «المتجانس» مع مفهوم وأيضًا مع إحساس أو أنه في الوقت نفسه عقلي وحسي. وبشكل أساسي نقول إن المشكلة هي أن القابلية للتعرف على أمثلة مفهوم ما، دائمًا ما تبقى في دائرة «القابلية»، ويستحيل ببساطة أن تتوحد مع ما لها من تمثل عقلي من أي نوع؛ لأنه مهما تكن صورة «الكلب» -أو السبب- الذي في عقولنا، فنحن نعرف الكلاب -أو الأسباب- عن طريقها، ولكن فقط إذا امتلكنا «القابلية» على استخدام الصورة بطريقة صحيحة مع كل ما يمثل أمامنا في الخبرة.

وتوصف «الصورة التخطيطية» بأنها «تمثل لإجراء عام للمخيلة من أجل تقديم مفهوم مع صورته. والصور التخطيطية والمفاهيم كلاهما قواعد تحكم الممارسة الصحيحة لقدراتنا العقلية. والمفهوم هو قاعدة لربط تمثلات أخرى تحت تمثل مشترك. والصور التخطيطية هي قاعد لعرض أو التعرف على أمثلة مفهوم ما في الحدس الحسي، ومع ذلك، فكانط ينكر وجود أي صورة مطابقة لمفهوم خالص للفهم وذلك، عندما يأتي لتمييز الصور التخطيطية للمقولات، فإن ما يعطينا إياه، لا هو صورة عقلية، ولا هو قابلية؛ بل هو بالأحرى نوع من النموذج القابل

للتعرف داخل الخبرة، خاصة داخل فترات أو سلسلة متعاقبة في الزمن، وعلينا أن نفسر هذه الأوصاف العامة للنماذج في الخبرة، بأنها قواعد او إجراءات لتوحيد الأمثلة القابلة للحدس للمفاهيم التجريبية التي تدخل تحت المخطط.

والصورة التخطيطية للحقيقة الواقعية، «هي مفهوم للفهم مطابق للإحساس بوجه عام، ومن ثم فهو المفهوم الذي يدل في ذاته على كينونة (في الزمن»). والصورة التخطيطية للجوهر المادي هي «دوام ما هو واقعي في الزمن»، بينما الصورة التخطيطية للسببية هي «الشيء الواقعي، أينما كان وضعه الذي دائمًا ما يتبعه شيء آخر». هذه الصيغ لا تصف أي شيء يشبه الصور العقلية، فامتلاك صورة تخطيطية لمقولة ما هو امتلاك للقابلية للتعرف على وقوعات معينة في الزمن تتميز بتجريدها الشديد، خاصة في سياق تكوين الأحكام. فاستطاعتك أن تستخدم مفهوم السبب، معناه أنك تستطيع -مثلًا- الحكم بأن شيئًا واقعيًا قد وقع، متبوعًا دائمًا بوقوع شيء آخر (بناء على قانون الاطراد).. فإذا صح ذلك، إذن ربما لم يبتعد كانط كثيرًا عندما نسب الصورة التخطيطية للفهم للمخيلة الخلاقة ما دام ليس من غير المعقول أن ترتبط القابلية لتكوين أحكام من هذا النوع ارتباطًا وثيقًا لتكوين الصور. وإذا كان على شخص ما أن يتعجب كيف أمكن أن تكون لدينا مثل هذه القابلية، فإن كانط سيرد على مثل هذا الشاك في الجزء التالي من التحليل الترانسندنتالي، حيث سيبرهن على أن الإمكانية الحقيقية للخبرة تعتمد على قابليتنا لتكوين مثل هذه الأحكام.

• مبادئ الفهم الخالص:

الجانب الختامي الذي يمثل ذروة سلسلة حجج كانط الطويلة المتوقفة على بعضها بعض في التحليل الترانسندنتالي، يحاول أن يثبت أولية مفهوم معين للطبيعة، هو أساس مناهج وإجراءات الفيزياء الرياضية الحديثة (وبالتحديد الفيزياء النيوتونية). وتتمثل صورة الطبيعة في أنها نظام من العلاقات في المكان والزمان، يقف وراءه جوهر مادي ممتد في المكان، ويتغير بشكل ثابت في الزمان، وتظل كميته ثابتة خلال كل تغير طبيعي. النظام يمكن أن يعالج أيضًا باعتباره يحتوي على كثرة من الجواهر المادية ما دامت الأجزاء المكانية للجوهر المادي يمكن أن تعالج باعتبارها وجودات متميزة وحالات هذه الجواهر المادية المختلفة تحدد بعضها بعضًا في أي لحظة معطاة، عن طريق علاقات سببية بين الجواهر المادية. وتخضع التغييرات الثابتة في حالات الجواهر المادية لاطرادات سببية ضرورية، وكل من العلاقات الصورية الموجودة في نظام الطبيعة -أي العلاقات في المكان والزمان- والعلاقات المادية -التي تعتمد على واقعية الجوهر المادي والقوى السببية لحالات مختلف الجواهر المادية- نقول إنهما كلاهما كميات، ومن ثم لا بد أن تأخذ القوانين السببية التي تحكمها صورة رياضية.

وفصل «المبادئ» ينقسم إلى أربعة أقسام فرعية، تطابق المجموعات الأربع من المقولات. القسم الأول: «بديهيات الحدس» يحاول تأسيس تطبيق مفاهيم الكم على «المقادير الممتدة» للمكان والزمان؛ ومن ثم، يجعل الرياضيات قابلة للتطبيق على الموضوعات المكانية -الزمانية.

القسم الثاني: «توقعات الإدراك» الذي يقوم بالمهمة نفسها، ولكن بالنسبة لمقادير الشدة مثل القوى السببية للموضوعات. والقسم الرابع: «مصادرات التفكير التجريبي» يقوم بتحديد تطبيق المقولات الشرطية (الممكن والفعلي والضروري) والتي كما يقول كانط لا تتعلق بالموضوعات في ذاتها، بل فقط بعلاقة فهمنا بها. أما أهم قسم من الأقسام الأربعة والذي سنناقشه هنا -القسم الثالث- فهو تماثلات الخبرة وهو يختص بمقولات العلاقة. ويخبرنا بأن جميع التغييرات التي تحدث في العالم التجريبي يستلزم ضمنًا روابط سببية ضرورية. أما التماثل الأول فيقول إن كل تغيير هو تبدل -أو تغيير في الحالات- لجوهر مادي واحد دائم (مادة) يستحيل أن تزيد كميته أو تنقص. والتماثل الثاني يؤكد أن كل هذه التبدلات تخضع لقوانين (سببية) ضرورية، تحتم أن تكون الحالة السابقة من حيث الزمن، متبوعة بالحالة التي تليها. والتماثل الثالث يقول إنه في أي لحظة زمنية، توجد علاقات سببية متأنية، تحدد، بشكل متبادل، حالات مختلف الجواهر المادية -أي الخاصة بالأجزاء المكانية لجوهر مادي واحد دائم.. وبهذه الطريقة تتجه التماثلات لتأسيس المفهوم العلمي الحديث للعالم «أوليًا» باعتباره نظامًا من الموضوعات المادية تحكمه قوانين سببية حتمية.

حجج كانط للتماثلات

يمكن القول أن الفكرة الأساسية التي تقف وراء حجج كانط للتماثلات؛ هي أن خبرتنا تتحدد في الزمن.. بمعنى أن خبراتنا تقع خلال فترات من الزمن، وأن هناك تعاقبًا في الزمن داخل التشعب المتنوع للخبرة؛ فضلًا عن ذلك، هناك حقيقة واقعية تتعلق بما إذا كان كان الزمن فدمر -وكم من الزمن مر، وأنه بالنسبة لأي حدثين في الزمن، هناك حقيقة واقعية تتعلق بما إذا كانا قد حدثا في الوقت نفسه، أو -إن لم يكن كذلك- ما إذا كان أحدهما يسبق الآخر، وأيهما يتبع الآخر.. بهذا المعنى، فإن مسألة أن خبرتنا «تتحدد في الزمن» يمكن أن ينظر إليها على أنها جزء من مفهوم «الحد الأدنى من الخبرة» الذي تكلم عنه كانط في الاستنباط الترانسندنتالي، ذلك ان الحد الأدنى من الخبرة هو عبارة عن وقوع متوالية متعاقبة من التمثلات خلال الزمن الذي يكون ممكنًا فقط إذا كانت هناك حقيقة واقعية تتعلق بمرور الزمن، وبتعاقب الأحداث في الزمن. فضلًا عن ذلك، إذا اعترفنا بإحدى النتائج المهمة للاستنباط الترانسندنتالي، وأعني بها أن الحد الأدنى من الخبرة يكون ممكنًا فقط إذا كانت الخبرة تحتوي أيضًا على موضوعات -بالإضافة للتمثلات الذاتية- فلا بد أن نسلم أيضًا بأن حالات هذه الموضوعات تتحدد في الزمن.

بهذا المعنى، فإن تحديد الزمن يعني أن هناك حقيقة واقعية تتعلق بفترة الحالات، وتتعلق بنظام تعاقبها. هذا لا يستلزم مباشرة وجود أي شيء -كالجوهر المادي- يدوم خلال فترات الزمن، أو أن الحالات

المتعاقبة، تتحدد سببًا عن طريق الحالات السابقة عليها. فكي نثبت هذه النتائج -كما ينوي أن يفعل ذلك في التماثلات- كان على كانط أن يلجأ -بالإضافة إلى ذلك- إلى مقدمات إضافية لها صلة بالشروط التي بمقتضاها يمكننا أن نعتبر خبرتنا كما لو كانت محددة في الزمن.

إحدى هذه المقدمات هي ما إذا كانت هناك ثمة حقيقية واقعية تتعلق بتحديد الزمن بالنسبة للمدة والتعاقب والتأني. إذن فكونها معروفة لنا، على الأقل من حيث المبدأ، هي حقيقة واقعية. هذه المقدمة قد تعتبر شيئًا قد بررناه -كما فعل كانط- إذا سلمنا بأن المكان والزمان وموضوعات الخبرة، ليست أشياء كما هي موجودة في ذاتها، ولكنها أشياء كما تظهر لنا، إلى الحد الذي تدخل فيه تحت شروط حدسنا الحسي -والذي يكون الزمان فيه مجرد شرط. فالافتراض الخاص بالموضوعات والقائل بأن حالاتها قد تتحدد في الزمن، وأن هذه التحديدات لا يمكن أن تكون قابلة للمعرفة بالنسبة لنا من حيث المبدأ، معناه الحقيقي أن نعالج حقائق تحديد الزمن باعتبارها بعيدة عن متناول ملكاتنا المعرفية، الأمر الذي يتناقض مع افتراض أنها حقائق خاصة بهذه الملكات تحديدًا، فمن المعقول بالنسبة لكانط أن يفترض مقدما المثالية الترانسندنتالية في التماثلات، لأن المثالية الترانسندنتالية قد برهنا عليها في الإستاطيقا الترانسندنتالية، والتي سلمنا بنتائجها، حتى بالنسبة للطريقة التي طرح بها كانط المشكلات التي تحاول التماثلات حلها.

المقدمة الأخرى الحاسمة التي يحتاجها كانط في التماثلات؛ هي تلك التي كثيرًا ما يعبر عنها بالقول -وبشكل يثير الحيرة- «الزمن في ذلته لا يمكن إدراكه». هذا يعني أن الحقائق الخاصة بتحديد الزمن

لا يمكن أن تعرف بشكل مباشر؛ أنها بعيدة عن متناول خبرتنا، مع أن خبرتنا ذاتها خبرة زمنية. بعبارة أخرى، هناك دائمًا تمييز من حيث المبدأ بين فترة زمنية واحدة -«تبدو لنا»- (ذاتيا) أطول من فترة أخرى، وبين كونها أطول بالفعل -فهي لا تعرف بأنها أطول لمجرد أنها تبدو لنا كذلك. بالمثل، فإن القول بأننا بخبرتنا الذاتية ندرك أن حالة ما تحدث سابقة عن حالة أخرى، لا يستلزم أنها حقيقة قد حدثت قبلها. ففي الأحلام -على سبيل المثال- ما يأتي أحيانًا تاليًا في سياق السرد القصصي للحلم -ومن ثم يبدو متأخرًا- هو شيء نعرف بعد ذلك أنه كان مصاحبًا لحادثة خارجية -إضاءة النور أو إغلاق باب الحجرة بشدة ونحن نائمون- والذي نعرف أنه حدث في بداية الحلم. هذا يستلزم ضرورة اعتماد التحديد الموضوعي للزمن على حقائق -قابلة للمعرفة من حيث المبدأ- تتعلق بالموضوعات والوقوعات الموضوعية التي تكون حاضرة أمامنا الآن. وبعبارة أخرى، فإن تحديد الزمن المطلوب لكي تكون الخبرة ممكنة -حتى في حدها الأدنى- يمكن أن يوجد، ولكن فقط إذا كانت هناك روابط ضرورية معينة بين الوقوعات الموضوعية التي تحدث في العالم الموضوعي للظاهرات.

التماثلات الثلاثة ودحض المثالية طبقا لمفهوم كانط:

إذا كان الزمن في ذاته لا يدرك، إذن فلا بد أن تكون المدة الزمنية كما هي ممثلة في الخبرة مرتبطة بشيء له صفة الدوام. وبناء على التماثل الأول، فإن الشيء الذي يدوم هو الجوهر المادي، وكل تغيير في الخبرة يجب أن يعود إلى كل ما يحدث لحالات المادة من تبدلات؛ فإذا كانت هناك ثمة حقيقة تتعلق بالمادة، فيما يختص بالحالات التي تأتي

أولًا، ثم تلك التي تتبعها، فتلك الحقيقة هي أن هناك قاعدة ضرورية تحكم تعاقب الحالات، وتحتم أن منها ما يجب أن يسبق، ومنها ما يجب أن يأتي وراءه. وبناء على التماثل الثاني، فإن هذه العلاقة الضرورية بين الحالات المتعاقبة، هي قانون سببي فإذا كان ينبغي على حالات مختلفة الجواهر المادية -يصنف الجوهر المادي الواحد إلى كثرة من الجواهر بحسب مواقعها المكانية- أن تتحدد موضوعيًا في أي زمن معطى بأنها متأنية[1]، إذن، لا بد أن تكون هناك قاعدة ضرورية تربط كل حالة بالأخرى. وبناء على التماثل الثالث، فإن هذه القاعدة هي قانون سببي يحدد نوعًا من العلاقة المتبادلة، أو «المشتركة» بين هذه الحالات (من الواضح أن النموذج الأصلي لقانون كانط هذا، هو قانون نيوتن في الجاذبية، والذي بمقتضاه يبذل جسمان على بعضهما بعض في كل لحظة قوة تحددها فقط كتلتيهما والمسافة بينهما)[2].

وطبيعة الجوهر المادي والقوانين السببية التي تحدد حالاته، تتعلق -كما يقول كانط- «بوجود» الظاهرات أكثر منه مجرد إدراكها. بمعنى أن طبيعة الجوهر المادي والقوانين السببية أنها حقائق موضوعية عن العالم والتي تعادل -إن عرفناها- معرفة تحديد الزمن.. أي الحقائق الخاصة بمدد الفترات والتأني أو تعاقب اللحظات. ومن الواضح أننا لا نكون أحكامنا اليومية عن الزمن اعتمادًا على معرفتنا بهذه الروابط الأساسية الضرورية في العالم الفيزيائي، ولكن حجة كانط تقول لنا إن

(1) المقصود بالتأني هو إمكان وقوع حالتين أو حادثتين في آن واحد. المترجم.

(2) ينص قانون نيوتن في الجاذبية على أن «كل جسم يجذب جسما آخر بقوة تتناسب طرديًا مع حاصل ضرب كتلتيهما وعكسيا مع مربع المسافة بينهما.

علينا أن نفترض مقدمًا مثل هذه الروابط كي نكون على يقين من وجود هذه الحقائق التي يجب أن تعرف.

وهناك حجة وثيقة الصلة بالتماثلات، موجودة فقط في الطبعة الثانية من النقد، بعنوان «دحض المثالية». و«المثالية» التي يعلن كانط دحضها، ليست بالطبع المثالية الترانسندنتالية ولا «النقدية» التي بنى عليها تفسيره للكيفية التي تكون بها المعرفة الأولية التركيبية ممكنة؛ ولكن بالأحرى، الموقف الذي جعلنا نعرف بوجود موضوعات تعتبر خارجية بالنسبة لنا في المكان، فقط عن طريق الاستدلال السببي من إدراكاتنا الذاتية، الأمر الذي سينتهي بنا إما إلى الإنكار -كما فعل باركلي- وإما الشك -كما فعل ديكارت حتى التأمل السادس- في وجود مثل هذه الموضوعات. أما دعوى كانط المضادة، فهي أن وعينا بالموضوعات الخارجية هو وعي مباشر -أي وعي من خلال الحدس، وليس من خلال أي نوع من الاستدلال السببي وفي الطبعة الأولى من «النقد» يبدو كانط مطمئنًا لإثباته هذه النتيجة باللجوء فحسب إلى القول بأن المكان هو صورة للحدس الخارجي، والذي فيه تعطى الموضوعات التجريبية بشكل مباشر. ولكن كرد فعل -إلى حد ما- لتفسير موقفه بأنه ترجمة للمثالية الباركلية، سعى في الطبعة الثانية للبحث عن حجة أقوى يمكن أن تثبت النتيجة التي تقول بأن الموضوعات التي في المكان والتي تدخل حدسنا المباشر، «يجب أن تكون مميزة عن كل تمثلاتنا»، وأن هذه الموضوعات المميزة يجب أن تكون مفترضة مقدمًا، إذا شئنا أن يكون هناك أي تحديد في الزمن، بل وكذلك لتتابع تمثلاتنا الذاتية ذاتها.

وتعتمد حجة كانط على أن ننظر بجدية للفكرة القائلة بأن التمثلات

الذاتية التي نكتسب عن طريقها وعيًا منظوريًا بالعالم، يستحيل أن تكون أكثر من كونها ما يتراءى أو يظهر لنا، فهي تمدنا بمدخل معرفي لا غنى عنه للعالم الموضوعي، وإن كانت هي نفسها لا تقدم لنا أي معرفة مؤكدة عن العالم، ولا هي أيضًا تكون جزءًا من ذلك العالم. فأفكارنا الذاتية كما يعتقد ديكارت، ليست أشكالًا موجودة متأصلة في الجوهر المفكر -كما هي الأشكال والحركات متأصلة في الجواهر الممتدة. والإحساس الداخلي لا يمدنا بأي وسيلة مباشرة ومؤكدة للوصول للحقيقة الداخلية والتي ينبغي أن نستدل منها كل الحقائق عن الخارج إذا كان لنا أن نعرفها على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك، فالحقيقة الوحيدة التي لدينا عنها معرفة حدسية مباشرة، هي الحقيقة الخارجية للجواهر المادية، والتي يعتمد تحديدها الزمني على مدتها وعلى تعاقب حالاتها التي تخضع للقانون؛ ومن ثم إذا كان ينبغي أن تكون هناك حقيقة موضوعية، حتى عن التحديد الزمني للتمثلات الذاتية، فلا بد أن تكون هذه الحقيقة مشتقة من الحقائق الزمنية الخاصة بحالات الجواهر الخارجية التي تعد موضوعية بحق، ومميزة عن هذه التمثلات.. تلك التمثلات التي لا تعدو كونها شكلًا منظوريًا لمدخل للعالم المادي الموضوعي للأشياء الحقيقية في المكان.

ويعتمد الشك في العالم الخارجي على صورة «عالم داخلي» من التمثلات والتي علينا أن نستخلص منها هذا العالم «مقدمًا» -عن طريق الاستدلال السببي- إذا كان لنا أن نصل إلى عالم «خارجي»، وهذا يتوقف على الشك في الوسائل التي توصلنا بها إلى هذا العالم «مقدمًا» الأمر الذي سيتركنا مع احتمال عدم وجود أي حقيقة على الإطلاق

سوى الحقيقة «الداخلية». ويصف كانط «دحضه للمثالية» بأنه «قلب للمنضدة» في وجه هذا الشك، بالبرهنة على أن الصورة التي يقدمها الفيلسوف الشاك هي نفسها صورة غير منسقة؛ بل وحتى تحديد الزمن الذي يحتاجه الفيلسوف الشاك كي يفترض تعاقب الحالات الداخلية، هو أيضًا يفترض الاعتراف بوجود حقيقة موضوعية خارجية، التي تعطينا حالاتنا الذاتية مدخلًا لها.

كذلك تعتمد الصورة التي يقدمها الفيلسوف الشاك على افتراض أن «الحقيقة الموضوعية» تكمن في الوجود المنفصل لنظام من الأشياء، يختلف كلية عمل يعطى لنا في خبرتنا؛ ومن ثم فمعتقداتنا عنها لا بد أن تجد لها تبريرًا من خلال نوع من الاستدلال يستمد مقدماته مما هو معطى داخل خبرتنا، ليستخلص منها ما هو ماثل الآن في ذاك النظام المستقل. غير أن مثالية كانط الترانسندنتالية قصد بها أيضًا قطع خط الرجعة على هذه الصورة، بالبرهنة على أن «الموضوعية» بدلًا من ذلك، تتأسس عن طريق ذلك النظام الخاص بما يعطي في خبرتنا -أي نظام الجواهر المادية في المكان والزمان التي ترتبط حالاتها المتأنية بعلاقة سببية متبادلة، وتخضع حالاتها المتعاقبة لقوانين سببية. وهو النظام الذي برهنا على ضرورته، إذا كانت الخبرة ممكنة على الإطلاق، ولكن مثالية كانط الترانسندنتالية هي ذاتها صورة جديدة يراها الكثيرون مثيرة للمشكلات أو حتى غير متسقة داخليًا. وستكون وظيفتنا التالية هي اكتشاف تلك المشكلات، لنرى هل حلها ممكن.

الفصل الرابع
نقد العقل
وحدود المعرفة عند كانط

بنى كانط نقده للعقل على نظرية جديدة عن طبيعة المعرفة البشرية وعن موضوعاتها، ثم أعطى هذه النظرية اسم «المثالية الترانسندنتالية» أو «المثالية النقدية». يمكن أن تُطرح هذه النظرية بشكل مبسط على النحو التالي: في وسعنا أن نكتسب معرفة بالظاهرات، ولكن ليس بالأشياء في ذاتها. ومع ذلك فما تقصده النظرية هو أبعد ما يكون عن الوضوح، خاصة نوع القيد الذي يوضع على معرفتنا؛ فقد رأى بعض قراء كانط أن القيد المفروض مبتذل؛ بل ومبتذل بدرجة أفقدته معناه وأيضًا اتساقه المنطقي، وهم لم ينقدوا كانط، فقد لمجرد إنكاره.. إن في وسعنا معرفة «الأشياء في ذاتها»، بل ولاعتقاده أيضًا أن فكرة «الشيء في ذاته» تحمل أي معنى على الإطلاق. فإذا كنا نعني بـ«الشيء في ذاته) أنه ذلك الشيء الذي يوجد خارج أي علاقة بقوانا المعرفية، إذن من المستحيل علينا بالطبع أن نعرف مثل هذه الأشياء، بل وإنه حتى من التناقض أن نفترض أننا نستطيع التفكير فيها. وقراء آخرون رءوا أن المثالية الترانسندنتالية هي بمثابة انطلاقة جذرية بعيدًا عن الحس المشترك وشكل من أشكال الشك المتطرف، على الأقل بقدر ما وسعته

قدرة كانط. في نظرهم، يبدو كانط كأنه يحاول -كما فعل باركلي- اختزال كل موضوعات معرفتنا إلى مجرد تمثلات طيفية في عقولنا؛ فهو ينكر علينا قدرتنا على معرفة أي شيء، عن أي حقيقة خالصة (لأنها تفوق قدرة العقل).

غير أن بعض التعقيدات الخاصة بالمثالية الترانسندنتالية يعود إلى عدم قدرة الناس، أو قل بعدم رغبتهم في فهم المشكلات الفلسفية الخاصة بالمعرفة كما فهمها كانط؛ ومن ثم أن يأخذوا بعين الاعتبار ما اقترحه من حلول لها، ولكنني أعتقد أن الجانب الأكبر من اللغز الذي أحاط بالمثابة الترانسندنتالية نشأ عن أن كانط نفسه صاغها بطرق متعددة ومتنوعة، ولا نعرف بالضبط كيف، أو ما إذا كان من الممكن التوفيق بين كل الصيغ، أو ضمها جميعًا في نظرية واحدة متسقة ذاتيًا. وفي اعتقادي، أن صياغات كانط الأساسية تضع أمامنا نظريتين مختلفتين تمامًا ومتعارضتين فيما بينهما. وهدفي الأول الذي أسعى إليه هو وصف هاتين النظريتين؛ ثم بعد ذلك، سأحاول أولًا أن أبرهن على أننا لا نستطيع أن نفاضل بينهما، كتفسيرات لما يعنيه اعتمادًا على النصوص وحدها -ما دامت كلتا النظريتين حاضرتين في النصوص. ثانيًا أن أبرهن على أن أحد التفسيرين أفضل من الآخر، ولكن على أسس فلسفية، وليس على قاعدة من النصوص على الإطلاق.

التفسير السببي:

كثيرًا ما يميز كانط بين الظاهرات وبين الأشياء في ذاتها من خلال تعبيرات، كالتالية: «ماذا عساها تكون الموضوعات في ذاتها، حقيقية سيستحيل علينا معرفتها ولو بأكثر ما لدينا من معرفة استنارة بمظهرها،

ذلك المظهر الذي يعد الوحيد المعطى لنا» الموضوعات في ذاتها غير معروفة لنا على الإطلاق. أما ما نسميه بالموضوعات الخارجية فهي ليست شيئًا آخر سوى مجرد تمثلات لإحساساتنا، المكان هو صورتها، وترتبط بعلاقات متبادلة صادقة. بمعنى أن الشيء لا ولن يعرف عن طريقها فقرات كهذه تخبرنا بأن الأشياء التي توجد في ذاتها، هي كيانات مختلفة عن «مظاهرها»، وما هذه المظاهر سوى حالات ذاتية تخلقها فينا هذه الأشياء. فالأشياء الحقيقة -أي الأشياء في ذاتها- هي السبب في الظاهرات. أما الظاهرات فليس لها وجود في ذاتها، بل هي فحسب تمثلات فينا. «فالظاهرات لا توجد في ذاتها، بل توجد فحسب بالنسبة (للذات) بقدر ما للذات من حواس، بل علينا أن نعتبر أن الأجسام ليست موضوعات في ذاتها تكون ماثلة أمامنا، بل هي مجرد مظهر لمن يعرف ما هو الموضوع غير المعروف، وأن الحركة ليست نتيجة لهذا السبب غير المعروف، بل هي فحسب مظهر لتأثيرها في حواسنا؛ ومن ثم فكلاهما ليسا شيئين خارجين عنا، ولكنهما مجرد تمثلات موجودة فينا. وربما أمكننا -بناء على هذه الصورة- أن نسمي تفسيرنا للمثالية الترانسندنتالية بـ«التفسير السببي»؛ لأن ميزته الأساسية هي أن العلاقة بين الأشياء في ذاتها وبين الظاهرات هي علاقة سببية.. بمعنى أن الظاهرات التي هي حالات ذاتية موجودة فينا، مسببة أو نتيجة للأشياء في ذاتها الموجودة خارجنا. وكانط لا يستخدم مصطلح «سبب» لوصف علاقة الأشياء في ذاتها بالظاهرات إلا نادرًا، ولكنه يستخدم مصطلح «أساس» -ground- كثيرًا، ربما لأنه يبدو بالنسبة له أكثر تجريدًا وغير ملزم ميتافيزيقيًا، ومناسبًا أكثر للتعبير عن علاقة يستحيل أن تعرف

تجريبيًا، ولكن نفكر فيها فقط عن طريق العقل الخالص. ربما أمكن أيضًا أن نسميه التفسير «غير المتطابق» Non- Identity؛ لأن خاصيته هي أن العلاقات مثل السبب والأساس تتطلب كيانات مختلفة باعتبارها هي علاقاتها؛ فإذا تأسس مظهر معطى -وليكن هذا الكرسي- علي، أو كان نتيجة لشيء ما في ذاته، فإنه هذا المظهر على أقل تقدير لن يكون مطابقًا لذاك الشيء نفسه الذي تأسس عليه، أو كان سببا فيه؛ لذلك يجب أن يكون شيئًا مختلفا.

تفسير التطابق:

في فقرات أخرى، تمت صياغة المثالية الترانسندنتالية على النحو الذي يقدم لنا صورة مختلفة تماما. «ليس في مقدرونا أن نعرف موضوعا هو شيء في ذاته، ولكن نستطيع ذلك بقدر ما هو موضوع للحدس الحسي، أي كمظهر ... فنحن نفترض وجود فرق بين أشياء بوصفها موضوعات للمظهر، وبين هذه الأشياء نفسها ذاتها، كأشياء في ذاتها، وهو الفرق الذي جعله نقدنا ضروريًا». هنا، نجد كانط لا يميز بين كيانين منفصلين، ولكن بالأحرى بين الكيان الواحد نفسه، مرة كما يظهر أو كظاهرة -منظورًا إليه من حيث علاقته بملكاتنا المعرفية- ومرة أخرى كما يوجد في ذاته -باعتباره بعيدًا عن هذه العلاقة. ويمكننا أن نسمي هذا بتفسير التطابق؛ لأن ميزته الأساسية هو أنه يجعل كل مظهر مطابقًا لشيء في ذاته، ولا يكون الفرق حينئذ بين كيانين مختلفين؛ بل بين طريقتين في التفكير في، أو الإشارة إلى الكيان نفسه؛ «فالأشياء التي دخلت حدسنا، ليست هي في ذاتها كما أصبحت بعد أن عرفناها بحدسنا، ولا علاقاتها كما تكونت في ذاتها، هي كما تظهر لنا».

فتصور المظاهر ... بالفعل ... يبرر تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومين. وكذلك أيضًا تقسيم العالم إلى عالم الإحساسات وعالم الفهم، ذلك أن الإحساسات وحدها هي التي تقدم لنا شيئًا ما «كما يظهر».. علاوة على ذلك، فهذا الشيء يجب أيضًا أن يكون في ذاته شيئًا -أي موضوع لحدس غير حسي، أي حدس للفهم، والذي من خلاله تقدم لنا الموضوعات كما هي، وذلك في مقابل الاستخدام التجريبي لفهمنا الذي من خلاله لا تعرف الأشياء إلا كما تظهر لنا.

وفي تفسير التطابق، لا تكون الظاهرات مجرد كيانات ذاتية، أو حالات لعقولنا؛ بل يكون لها بالفعل وجود في ذاتها. فقوة المثالية الترانسندنتالية لا تعني التقليل من شأنها -إذا جاز التعبير- أو إنزالها من مرتبة الواقعية إلى مرتبة المثالية.. بل بالأحرى أن تحصر معرفتنا بالكيانات الحقيقية في إطار سماتها ومعالمها التي تدخل في علاقات محددة بملكاتنا المعرفية، فهناك بعض الأشياء في ذاتها قد تكون غير قابلة للحدس؛ ومن ثم قد لا تكون ظاهرات، ولكن كل ظاهرة لها أيضًا وجود في ذاتها. فتفسير التطابق يسمى أيضًا تفسير التصورين؛ لأنه لا يعتبر الظاهرات كيانات مختلفة عن الأشياء في ذاتها، ولكنها الكيانات نفسها، ولكن تصورناها أو عالجناها بطرق مختلفة. فكي نسمي شيئًا ما مظهرًا، يعني أن نشير إليه باعتباره شيئًا وقع في حدسنا ودخل في علاقة مع ملكاتنا. وكي نسمي شيئًا ما أنه في ذاته، معناه أن نشير إليه باعتباره موجودًا بمعزل عن تلك العلاقة.

وكذلك التفسير السببي، أحيانًا ما يسمى بتفسير العالمين لأنه يعتبر أنه الظاهرات والأشياء في ذاتها تكون عالمين مختلفين، أو مجالين

منفصلين من الكيانات المختلفة.. إذن، فالكيانات نفسها ذاتها يمكن أن تنتمي لعالمين مختلفين.. تمامًا كما لو كان لشخص واحد جنسيتان، أو كان عضوًا في ناديين مختلفين.. وبالمثل، لا يوجد ما يمنع شخص ما من القول بأن العلاقة بين شيء ما في ذاته وبين المظهر المطابق له هي علاقة هوية، ومع ذلك يميز بين عالم محسوس وعالم معقول، لكليهما تنتمي هذه الأشياء المتطابقة.. وهكذا، فتفسير التطابق له الحق نفسه الذي للتفسير السببي في أن يسمى نفسه «تفسير العالمين».. وبناء على ذلك، فإن الشيء ينتمي إلى عالم الإحساس بقدر ما يكون موضوعًا لحدسنا الحسي، وينتمي أيضًا إلى الفهم الخالص، ليس كما أدركناه بحدسنا الحسي، بل كما يوجد مستقلًا عن قدرتنا على حدسه حسيًا.. الشيء الحاسم بالنسبة للتفسير السببي للمثالية الترانسندنتالية هو الاعتقاد بأنه لا يوجد مظهر واحد أو ظاهرة مطابقة لأي شيء يوجد في ذاته؛ ولا يوجد شيء يوجد في ذاته مطابقًا لأي ظاهرة أو مظهر.

نقاط اتفاق ونقاط اختلاف:

السبب الذي ربما جعل كانط ينتقل بين طريقتين في التعبير عن نظريته، هو أن التفسيرين يتفقان في أربع نقاط غاية في الأهمية بالنسبة له. هذه النقاط هي:

1 - الأشياء الحقيقة موجودة.

2 - إنها هي المتسببة فيما بداخلنا من تمثلات.

3 - موضوعات معرفتنا تعطي لنا من خلال الحواس، والفكر من خلال الفهم.

4 - كل من الإحساس والتفكير يخضعان لشروط تجعل المعرفة

الأولية التركيبية ممكنة.

وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أن التفسيرين يقدمان إجابات مختلفة (متعارضة) للأسئلة الثلاثة الآتية:

1 - هل المظهر هو حقيقة الكيان نفسه كالشيء في ذاته؟ أما التفسير السببي فيجيب بلا.. في حين يجيب تفسير التطابق بنعم.

2 - هل الأشياء في ذاتها هي سبب المظاهر؟ أما التفسير السببي فيرد بنعم، في حين يرد تفسير التطابق بلا.

3 - هل الأجسام التي نعرفها لها وجود في ذاتها؟ أما التفسير السببي فيرد بلا، في حين يرد تفسير التطابق بنعم.

وعندما أصبح بعض شراح كانط على وعي بهذه الاختلافات، أجابوا بالقول إنه لا يوجد اختلاف جوهري بين التفسيرين؛ وإنما هما فحسب «طريقتين تقولان الشيء نفسه». هؤلاء الشراح على الأرجح يثقون في مقاصد كانط؛ حيث يبدو أنه كان يعتقد أن الطريقتين في الحديث عن المظاهر وعن الأشياء في ذاتها، هما طريقتان متبادلتان فيما بينهما، ولا ينطويان على أي اختلاف في النظرية، ولكن ألا يحدث أن ينتوي شخص ما أن يتكلم بشكل متسق، ولكنه يفشل في تحقيق ذلك.. كذلك شيء كهذا -فيما يبدو- حدث لكانط في الحالة التي نحن بصددها، ذلك أنه ليس ثمة كيان يجمع في ذاته علاقة السبب بالمسبب. ولن تكون المثالية الترانسندنتالية نظرية مقبولة عقليًا، على الإطلاق، ما لم تقدم لنا إجابات متسقة ومقنعة للأسئلة الثلاثة السابقة.

وربما كان هذا هو السبب الذي جعل الشراح الذين تبنوا هذا الخط، لا يوافقون على تعبير «الشيء نفسه» الذي يصف الاختلاف فيما يقوله

كانط، بأنه طريقتان في التعبير.. (الأمر الذي جعل بعضًا يأخذون بتفسير التطابق، وآخرون بالتفسير السببي) فبعض يرى أن الأشياء في ذاتها هي مظاهر، ولكن فقط حينما ينظر إليها وهي مجردة معزولة عن الظروف التي تظهر في إطارها. فنحن نتكلم عن الظواهر كما لو كانت مسببات أو نتائج لهذه الأشياء، فقط لأن حدسنا يتضمن أنه متأثر بالأشياء. بعض آخر يعتقد بالفعل أن كانط يعتبر الظواهر حقيقة، هي نتيجة لتأثير الأشياء في ذاتها، ولكن لدواعي الحياة اليومية دعنا نعتبرها الأشياء نفسها (تمامًا كما فعل باركلي حينما قال: هناك طريقة للحديث مع الشخص المثقف، وطريقة أخرى للحديث مع الشخص السوقي).. ومع ذلك، على كلا الفريقين أن يعترف بأنه في النهاية، لا بد من وجود طريقة واحدة صحيحة لفهم ازدواجية الحديث الكانطي. أما الطريقة الأخرى، فيجب اعتبارها على أفضل تقدير «زلة لسان»، ولا تعبر عن نظرية كانط الحقيقية؛ عندئذ لا بد من طرح السؤال التالي: أي الطريقتين هي المعبرة عن النظرية الصحيحة، وأيها هي التي نقول إنها مجرد «زلة لسان»؟

لقد كان كانط كثيرًا ما يحاول ربط حديثه عن «التفسير السببي» بحديثه عن «تفسير التطابق»، وهو عندما يفعل ذلك، فالنتيجة التي لا مفر منها هي ببساطة الهراء «Nonsense» والتناقض الذاتي:

أنا أقول إن الأشياء، بوصفها موضوعات لحواسنا والموجودة خارجنا هي موضوعات معطاة، ولكننا لا نعرف شيئًا عما تكونه هي في ذاتها، ولا نعرف سوى مظاهرها -أي التمثلات التي تسببها فينا بتأثيرها في حواسنا؛ ومن ثم فأنا على يقين تام وبكل الوسائل بأن هناك أجسامًا

موجودة خارجنا.. أقصد أشياء -على الرغم من أنها غير معروفة نهائيًا لنا ما عساها تكون في ذاتها- أقول أشياء لا نزال نعرفها بالتمثلات التي يسببها تأثيرها في إحساسنا، والتي نسميها موضوعات. هذا المصطلح الذي يعبر فحسب عن مظهر الشيء غير المعروف لنا، وإن كان ذلك لا يقلل من وجوده الفعلي.

فهو يقول في الجملة الأولى، إن موضوعات الحواس تعطى لمعرفتنا، ثم لم يلبث أن أنكر أننا نعرف هذه الموضوعات، قائلًا: بدلًا من ذلك فإننا نعرف منظومة مختلفة تمامًا من الموضوعات (مختلفة عن تلك التي قال توًا إنها معطاة). وفي الجملة الثانية يستدل من ذلك أن هناك أجسامًا موجودة خارجنا، ولكنه يتابع فيقول: إن هذه الأجسام ليست هي التي نسميها أجسامًا -مع أنها بالضبط الكيانات التي قدمها لنا كانط بوصفها «أجسامًا»، ولكن الأجسام هي على الأصح منظومة مختلفة تمامًا من الكيانات. هذا الخطاب الأورولياني المشوش مزدوج المعاني، يبدو أنه النتيجة المحتومة لمحاولة ربط التفسير السببي تفسير التطابق، في الوقت الذي يفترض فيه كانط أن الأمر لا يعدو مجرد طريقتين تقولان الشيء نفسه.

والطريقة الوحيدة التي أرى أنها تجنبنا الاختيار بين أحد التفسيرين؛ هي القول بأن الأسئلة التي تفصل بينهما هي أسئلة لا إجابة عنها، أو معنى لها، لأنه من الخطأ حتى أن نسأل ما إذا كان المظهر هو كيان الشيء نفسه في ذاته المطابق له. فبيترجيش «P.Geach» مثلًا يرى أن كل التأكيدات الخاصة بالتطابق التي لها معنى، تتناسب مع التصور التالي:

نجمة المساء والفوسفور هما الكوكب نفسه. وتوللى وشيشرون هما نفس الشخص، ولكن لكلمة «Geach»، لها الحروف المطبعية نفسها التي لكلمة «Geach»، ومع ذلك فهما لا يرمزان للشيء نفسه. وهيراقليطس يمكنه أن يضع قدمه في النهر نفسه مرتين، على الرغم من أنه ليس الماء المتدفق نفسه. ففي رأي جيش أنه من غير المشروع أن ننسب التطابق لشيئين دون تحديد المفهوم الذي يزعم أحدهم أنهما متطابقان وفقًا له، ومن غير المشروع أيضًا أن ندور حول هذا المطلب بأن نستخدم لهذا الغرض مفهومًا وهميًا مثل: شيء «thing» وكينونة «Being»، وموضوع «object» أو كيان «Entity». فإذا كان لنا أن نستفيد من وجهة نظر جيش، فإننا نستطيع القول بأنه لا يوجد مفهوم موحد أو مشترك يمكن أن ندخل تحته الفينومينا أو المظهر وأيضًا النومين أو الشيء في ذاته المطابق له، ما دام النوع الأول من الكيانات دائمًا ما يدخل تحت مفهوم ذي مضمون حدسي، بينما الثاني يستحيل عليه ذلك؛ ومن ثم لا معنى لأن نؤكد او أن ننفي أن مظهرًا ما هو الكيان المطابق للشيء نفسه في ذاته.. وتكون بهذا المعنى قضية فصل التفسير السببي عن تفسير التطابق، قضية زائفة.

وبالطبع، فكانط لم يصادق صراحة على أي رأي من هذا النوع. وهو إن فعل، فلا بد بالتأكيد أن يعبر عن تحفظه تجاه القول بأن الظاهرات إما أن تكون مطابقة للأشياء في ذاتها، وإما أنها غير مطابقة. وسيتفادى استخدام أي عبارات تقول بأن المظهر هو «الشيء نفسه حقيقة» كالشيء في ذاته. لكن بعيدًا عن كل ذلك، يبدو أن كانط لم يكن على وعي بالمرة بأنه تسبب في مشكلة مستعصية بتوفيقه بين ما يقوله عن الأشياء في

ذاتها باعتبارها هي «أساس» الظاهرات، وبين ما يقوله عن الأشياء «كما تظهر» ثم «كما هي ذاتها».

لقد عالج كانط التطابق بوصفه مفهومًا للانعكاس «Reflcction» - أي مفهوم يتضمن مقارنة بين طريقتين في عرض موضوع ما، حتى لو كانت طرق العرض تتم من خلال ملكات مختلفة. فقد اعتقد أن الموضوعات عندما تعرض في الفهم الخالص، فسيكون المعيار المستخدم في تمييزها هو معيار ليبنتز -أي التطابق بين اللا متمايزات- بينما حينما تعطى لنا من خلال الحواس، فإن مبدأ تمييزها هو مواقعها في المكان.. هذه النقاط قد توحي لشخص ما من المتعاطفين مع آراء جيش للقول بأنه حتى بالنسبة لكانط، لا يوجد معيار موحد للتطابق أو عدم التطابق يمكن أن يستخدم مع المظاهر ومع الأشياء في ذاتها المطابقة لها، ما دام -إذا شئنا الدقة- أنه لا التطابق ولا عدم التطابق يمكن أن يقال إنه يسري عليهما، فالقضية إذن -كما يمكن أن يقال- هي قضية زائفة، لأن شروط تطبيق التطابق أو عدم التطابق لا يمكن الأخذ بها عندما نقارن بين ظاهرات وبين أشياء في ذاتها. فكل مفهوم سيحمل معه معيارًا مختلفًا للتطابق، ولن يكون هناك معيار مشترك يمكن بمقتضاه إثبات أو نفي التطابق عبر الفجوة التصورية التي تفصل الظاهرات عن الأشياء في ذاتها.

غير أنه إذا صح ذلك، ربما يرى الواحد منا أنه بدلًا من الحديث بشكل منطقي عن كلا الطريقتين -تأكيد التطابق وفي الوقت نفسه استخدام علاقات تستلزم عدم التطابق- ربما يحجم كانط عن الحديث عن أي منهما؛ ومع ذلك، لا يبدى كانط أي معارضة من استخدام كلمة

«شيء» و«موضوع» بطرق ممنوعة من خلال هذه الوجهة من النظر؛ بل وأيضًا يؤكد وبشكل مباشر تطابق الأشياء في ذاتها مه الظاهرات: «نحن نفترض التمييز بين أشياء بوصفها موضوعات للمظهر، وبين الأشياء في ذاتها ...». على أي حال، يبدو أنها دعوى للغموض أن نتبنى وجهة نظر جيش غير المقبولة بالمرة عن التطابق -لأننا لا نستطيع أن ننكر أن آراء جيش عن التطابق قاسية يصعب قبولها- في فهمنا لكانط، فقط لمجرد إنقاذ القراء من مواجهة مأزق تفسيري صعب.

عدا ذلك، هناك عدم اتساق واضح بين معياري كانط اللذين تقوم عليهما طريقة استخدامه لآرائه عن التطابق للتخلص من القضية. فعلى الرغم من أن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تحس، فالظاهرات يمكن أن تكون موضوعًا لفكرنا من خلال الفهم الخالص، فقط وببساطة بالتفكير فيها بعد تجريدها من الطرق التي يمكن أن تظهر لنا بها.. وهكذا، فبينما لا يمكن تطبيق معيار الإحساس بالنسبة للتطابق عبر الهوة التي تفصل الفينومينا عن النومين، يمكن تطبيق المعيار العقلي.. وهذه فيما يبدو حقيقة، هي الحالة -إذ شئنا الدقة- التي غالبًا ما يصل إليه كانط بالنسبة لمفهوم النومين أو الشيء في ذاته، فنحن نبدأ بأشياء حسية معينة (ظاهرات)، ثم بعد ذلك نعرضها وهي معزولة عن إحساسنا بها، فقط من خلال مفاهيم الفهم إذن فنحن بذلك في الحقيقة نجردها أيضًا من معيار تطابقها أو اختلافها كـ«ظاهرات»، ولكن معيار التطابق أو الاختلاف الذي يتضمن أشياء في ذاتها -إذا احتجنا له على الإطلاق- هو معيار ليبنتزي (تماثل أو اختلاف مفهوم ما)؛ فإن جردناها من صفاتها الحسية -أي الخصائص المكانية- الزمانية لموضوع ما

كظاهرة -إذن من زاوية معرفتنا التجريبية بها، يجب أن تكون ذاتها هي نفسها، ولا تفهم إلا من خلال المفاهيم الخالصة للفهم. وتكون مختلفة عن أي شيء آخر يقدم لنا على أنه غيرها -أي أن تكون متمايزة مثلًا عن أي ظاهرة مختلفة، منظورًا إليها في ذاتها. ولا شك أن الأسقف باركلي سيعترض على ما قمنا به من فعل التجريد.. بمعنى أنه سينكر أن في وسعنا أن نتصور -دون أن نقع في تناقص- أن الشيء المحسوس يمكن أن يوجد مجردًا من كونه محسوسًا ... وهكذا، يبدو من الواضح أن هذه النقطة لن يتفق عليها كانط وباركلي.

وبالطبع، فإن كانط ينكر أننا نستطيع أن نصل إلى أي معرفة على الإطلاق بموضوع ما «في ذاته»؛ لأنه لن يكون لدينا أي حدس حسي منه -كما هو في ذاته. ولكن يبدو أنه يرى أنه من المسموح به تماما، بل ومن الضروري أن نكون قادرين على التفكير في الموضوعات الفينومينولوجية المحيطة بنا، ولكن فقط من خلال المفاهيم الخالصة للفهم، ومن ثم كما هي في ذاتها. فإذا توصلت لمفهوم عن كرسي موجود في الركن، أولًا بمعرفته تجريبيًا، ثم بعد ذلك بتجريده من الظروف المحيطة بالمعرفة. في هذه الحالة، أنا أفكر فيه باعتباره موجودًا في ذاته خارج هذه الظروف.. وهكذا من الواضح أنني أفكر في الموضوع نفسه، وليس في موضوعين مختلفين. وسيكون من الواضح أيضًا أنني عندما أفكر فيه بالطريقة الثانية، فإنني أفكر فيه «هو» وليس في سببه (إذا كان له سبب). وفي إطار هذه الوجهة من النظر، يبدو أن التفسير السببي غير معمول به كلية، بل ولا معنى له أيضًا.

ومع ذلك، فسبب نشأة المشكلة أن كانط يريد الوصول لمفهوم

عن شيء يوجد في ذاته، ولكن بطريقة أخرى. فهو يبدأ من القول بأن معرفتنا التجريبية تنتج عن التأثير الذي يمارسه شيء ما خارجنا على إحساسنا؛ وهذا يقوده للاعتقاد بأنه لا بد أن يكون هناك سبب يعمل على إحساسنا من الخارج، حيث يجعلنا قادرين على حدس الظاهرات، التي نتصورها عندئذ بوصفها نتائج أو مسببات لهذا السبب. بالطبع سيكون مباحًا له أن يعتبر أن هذه هي الحال مع كل حالة من حالات الحدس الحسي عندما يعمل المظهر على إحساسنا من خلال سببية تجريبية خالصة، ولكن الواضح أن كانط وصل إلى المثالية الترانسندنتالية جزئيًا على اعتقاد أنها رؤية منقحة لميتافيزيقا التأثير الفيزيائي بين الجواهر المادية التي اقتبسها من كروسيوس.. وهكذا، ترسب اعتقاد أن الحدس الحسي أحيانًا لا يقدم لنا مظهرًا عندما يؤثر موضوع ما في حواسنا، بل يقدم لنا شيئًا في ذاته. وترسب اعتقاد أن المثالية الترانسندنتالية لها حق ادعاء -وعلة نحو غير متسق منطقيًا- بأن علينا أن نعتبر أنفسنا (كأشياء في ذاتها) متأثرين ميتافيزيقيا بأشياء في ذاتها، مثل هذه الميتافيزيقا غير مشروعة بالطبع ترانسنتدنتاليا بمعايير النقد، ولكن كانط للأسف يبدو أحيانًا كأنه يعتقد أن المثالية الترانسندنتالية تفرق ذلك. كثير من إتباعه حتى يومنا هذا أدمنوا -فيما يبدو- هذه النظرية التي صيغت بحروف من تلك النصوص التي تعبر عن هذا الفكر على الرغم من الهراء الواضح الذي تنطوي عليه من الناحية النقدية؛ فقد فهم الشيء في ذاته على أنه هو هذا السبب الترانسندنتالي الذي يؤثر في إحساسنا ككل، وفهم المظهر على أنه مجموعة التمثلات الناتجة عن فاعليته فينا.

أما الطريقة الأولى للوصول لمفهوم الشيء في ذاته، والتي يبدو أن الباعث عليها هو الفكرة الأساسية للمثالية الترانسندنتالية -أعني تصورها لمعرفتنا باعتبارها مقيدة بشروط الإحساس- فهي تتطلب أن يكون الشيء في ذاته مطابقًا للمظهر «المتوافق» معه. أما الطريقة الثانية التي يبدو أن الباعث عليها هو الميتافيزيقا الترانسندنتالية التي يحاول كانط التخلي عنها -بنجاح منقوص كما هو واضح- فهي تتطلب أن يكون مختلفًا عن هذا الشيء، حيث يقوم بدور سببه الخارجي أو أساسه؛ لذا فإن الطريقتين يتضمنان تفسيرين مختلفين (كلاهما غير متسق منطقيًا) للعلاقة بين الظاهرات وبين الأشياء في ذاتها، وقانونين مختلفين تمامًا للنظام الذي يجب أن تؤسسه الثورة الكوبرتيقية في الفلسفة.

ونحن لا نستطيع الاختيار بين أحد التفسيرين استنادا إلى النصوص، لأنهما -وبوضوح- موجودان في النصوص، ولكن كانط -وكما هو واضح- يأخذ بالموقف الذي لا يمكن الدفاع عنه صراحة- والذي يصادفه أي منا كثيرًا عند المدافعين عنه الذين وصلوا للنقطة نفسها؛ علاوة على ذلك، فكلتا الطريقتين في الحديث تتخللان «النقد» بكليته.. ومن ثم، فالمشكلات التي أطرحها ليست نتيجة عدم رضا عن قلة من الصيغ غير الدقيقة.. كذلك، من الواضح أن كلتا الطريقتين في الحديث موجودتان في كلتا الطبعتين، الأمر الذي لا نستطيع معه حل القضية بافتراض أن كانط غير رأيه، وتحول بشكل قاطع من أحدهما إلى الآخر. وأنا أسلم بالفعل أن الموقف التأويلي الناتج عن ذلك يمكن حله بشكل أفضل إذا أمكننا أن نجد تفسيرًا واحدًا يوفق بين عرضي كانط المختلفين. لكننا أيضًا سنتخذ موقف المعارضة الشديدة إذا أصر كانط على الأخذ بكلتا

النظريتين المتعارضتين. مع ذلك، ومع كل المعارضة الواجبة، لابد أن نعترف في النهاية بأن هذا هو الموقف الذي تواجهنا به النصوص، وبأنه لا توجد طريقة سهلة للخروج منه: حيث إن هناك بواعث معقولة للأخذ بكلا التفسيرين المتعارضين، أوردها كانط في النصوص، إذن هناك على الأقل سبب للاعتقاد بأن تناقض كانط ليس نتيجة لعدم دقة في الصياغة. وفي اعتقادي، أن أفضل تفسير لهذا هو أن كانط في المثالية الترانسندنتالية كان يقدم طريقة جذرية جديدة للتفكير في معرفتنا وعلاقتها بموضوعاتها. وأن ما نراه الآن من تناقضات في موقفه، والتي تبدو واضحة تمامًا لنا الآن، وبعد قرنين من محاولة فهم هذه الطريقة الجديدة في التفكير نقول إن هذه التناقضات لم تكن واضحة بالنسبة له.

ومع ذلك، إذا كان لنا أن نفهم المثالية الترانسندنتالية، كنظرية معقولة ومتسقة، فليس لنا مطلقًا أن نأخذ بالطرقتين معًا، ولكن علينا أن نختار. وكما أشرت بالفعل في الفقرة الأخيرة، أعتقد أنه يجب علينا أن نختار تفسير التطابق وأن نرفض التفسير السببي، لأن تفسير التطابق في ذاته يمثل نظرية فلسفية أكثر معقولية وقبولًا، وأقل إثارة للمشكلات، ولأنها أيضًا تقوم بوظيفة جيدة في توضيح والدفاع عن المزاعم الرئيسية التي من أجلها أراد كانط أن يكون مثاليًا ترانسندنتاليًا في المقام الأول.

ميزات تفسير التطابق:

قراء كتاب «النقد» الذين فهموا مثالية كانط الترانسندنتالية على أنها اختلاف طفيف فحسب عن مثالية باركلي، فهموا كانط على الأرجح من خلال التفسير السببي.. ومع ذلك، فهذا التفسير لا يزال يجعل موقف كانط مختلفًا تمامًا عن موقف باركلي، ما دام سبب أفكارنا الحسية عند

باركلي هو الله، وليس عالم الأشياء في ذاتها. ولكن الأشياء المحسوسة العادية عندهما كلاهما -أي باركلي وكانط- (في التفسير السببي) هي مجرد كيانات عقلية لا وجود لها على الإطلاق في ذاتها. بالنسبة للحس المشترك، فإن كلا الموقفين يجردان العالم المادي من واقعيته وماديته، فالأحجار لا تقع على الأرض، بل أفكارنا عنها فحسب (بل حتى القدم التي نركل بها هذه الفكرة، هي مجرد فكرة). وعلى العكس من ذلك، يقول كانط في تفسير التطابق إن هناك عالمًا من الأشياء التي توجد في ذاتها، وأن هذه الأشياء نفسها هي موضوعات معرفتنا.. إنها الجواهر المادية التي نتفاعل في حياتنا اليومية والتي ندرسها في العلوم الطبيعية.. إنها أشياء حقيقية وتوجد في ذاتها بشكل مستقل عن معرفتنا بها، ولكن معرفتنا بها مقيدة من نواحٍ مهمة، بالطريقة التي نعرفها بها.. ومن ثم، فهناك سبب للإشارة إلى هذه الموضوعات بطريقة مختلفة (كظاهرات) عندما يكون هناك سبب لتوجيه الانتباه لهذه القيود (كما نفعل عندما نقوم بنقد العقل الخالص). مثل هذا الموقف من الناحية الميتافيزيقية هو أقرب لواقعية الحس المشترك، منه إلى مثالية باركلي.. ومع ذلك، لا يزال من الناحية الأبستمولوجية مختلفا تمامًا عن واقعية الحس المشترك من خلال القيود المحددة التي يفرضها على معرفتنا. والسبب في ذلك أنه يقول: إننا نعرف هذه الأشياء الواقعية المادية، ولكن فقط كما تظهر في المكان والزمان اللذين هما ليسا موضوعين في ذاتيهما، بل هما فقط صور لحساسيتنا. ولا تزال أيضًا عند كانط مبرراته في أن يسمى نظريته بأنها صورة من صور «المثالية» و«الترانسندنتالية» و«الصورية» أم المثالية «النقدية»، ولكن ذلك ينبغي

ألا يذكرنا بمثالية باركلي على الإطلاق.

فكانط لا يعتبر موضوعية المعرفة وظيفة للوجود المستقل للموضوعات، بل للصحة العامة للمفاهيم والقوانين التي تحكمها. هذا يشبه في التفسير السببي صورة من صور الفينومينالية (المماثلة للمثالية الباركلية) التي تحاول اختزال الأشياء الواقعية (الموضوعات المادية) إلى نماذج للإحساس، أو تحاول تحليل القضايا الخاصة بالموضوعات منطقيًا إلى قضايا عن إحساسات عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل المفترض. كانط يعتقد فعلًا أن إمكانية الخبرة تفرض قيودًا على ما يمكن أن تكون عليه محتويات تمثلاتنا الحسية، ولكن هذا التفسير يتطلب ألا تكون تلك القيود مفصلة بشكل مباشر بلغة التمثلات الحسية نفسها؛ بل بلغة الطبيعة، وبلغة تكوين يحكمه قانون لعالم من الموضوعات القابلة للمعرفة التي تعطينا هذه التمثلات مدخلًا لها. هذا واضح بشكل خاص في دحض المثالية التي تقول إنه حتى النظام الزمني لتمثلاتنا الذاتية، يتوقف معناه على نسبتها إلى عالم من الموضوعات المادية، أي الجواهر المادية التي تكون مختلفة عن تمثلاتنا الذاتية. وهذا يعني بالنسبة لواقعية الحس المشترك أ «الوجود المستقل للذات» هو جزء ضروري من مفهوم الموضوعية، حتى لو كان بالنسبة لكانط سمة ثانوية للموضوعية، أكثر منه الفكرة الأساسية. فتفسير التطابق للمثالية الترانسندنتالية وضع هذا الجانب المهم من موقف كانط في المقدمة، بينما يميل التفسير السببي إلى إنكاره أو إخفائه.

مشكلات التفسير السببي:

في التفسير السببي، يمكننا أن نتبين بسهولة أن وجود الأشياء في ذاتها يمثل إشكالية، أو حتى ادعاءً ميتافيزيقيًا متطرفًا -كما هو في الحقيقة بالنسبة لفيلسوف مثالي مثل باركلي. أو ربما يتعجب أحدهم (كما فعل شوبنهور) -ذلك إذا كانت فكرة الشيء في ذاتها معترفًا بها مبدئيًا- ما إذا كان هناك أي معنى لافتراض وجود أي شيء أكثر مما هو ماثل أمامنا. عندئذ، على المدافعين عن التفسير السببي أن يختاروا بين إمكانية أن تدفعنا المثالية الترانسندنتالية دفعًا للأخذ بنوع من الواحدية الميتافيزيقية (مما يذكرنا بإسبينوزا)، أو بين البحث عن طريقة ما لتبرير الفرضية التي تقوم عليها الميتافيزيقا الترانسندنتالية، وهي أن هناك كثرة من الأشياء في ذاتها (مما يذكرنا بليبنتز). والآن، كيف يمكن أن يتم هذا الاختيار دون الوقوع فيما يسميه كانط بالتعصب او التحيز، ذلك هو الشيء الذي لم يخبرنا به أبدًا المدافعون عن التفسير السببي.

أما في تفسير التطابق، فدائمًا ما تعرف وتميز «الأشياء» أولًا على أنها ظاهرات -أي موضوعات واقعية مادية قابلة للمعرفة، لها وجود مستقل عن تمثلاتنا الذاتية. وفي دحض المثالية -سيان كانت إشكالية أو دوجماطيقية- خاصة في الطبعة الثانية من «النقد»، يثبت كانط أيضًا أن مثل هذا الموضوع يجب أن يكون مختلفًا عن أي تمثل من تمثلاتي. وكل موضوع من هذه الموضوعات له وجود في ذاته، لأنه يمكن أن يكون له اعتباره بعيدًا عن علاقته بملكاتنا المعرفية التي تجعله مظهرًا، بل حتى المفهوم الحقيقي للمظهر يتضمن أيضًا أن له وجودًا في ذاته، أو كما جاء على لسان كانط في مقدمة الطبعة الثانية، إننا إذا أنكرنا على

أنفسنا القدرة على التفكير في الأشياء كما هي ذاتها «فسينتج عن ذلك قضية منافية للعقل، وهي أن هناك مظهرًا دون أي شيء يظهر».

وقد وجه ف. هـ. جابوكي اتهامه المشهور للمثالية الترانسندنتالية الكانطية؛ بأنها متناقضة لأنها تؤكد أن المقولات -خاصة مقولة السببية- قابلة للتطبيق، ولكن فقط على الظاهرات. مع ذلك، فكانط في نظريته عن الشيء في ذاته يطبق هذه المقولة، ليس على الظاهرات، بل على الموضوعات الترانسندنتالية تسببت فيها. ولكن يجب أن يكون واضحًا أن هذا النقد -كان مفحمًا أم لا- الذي يمكن أن يطبق على المثالية الترانسندنتالية، يسري فقط على التفسير السببي، ولا يمكن تفصيله على تفسير التطابق، لأنه لا يقول إن الأشياء في ذاتها هي المتسببة في الظاهرات. أحيانًا ما يقال إن كانط لديه مشكلة مماثلة تتعلق بتفسير التطابق، لأنه يجب عليه أن يطبق «التطابق» على علاقة الظاهرات بالأشياء في ذاتها، ولكن هذا الاعتراض فشل في أن يفهم أن هناك اختلافًا جوهريًا بين مقولة ما كمقولة السببية) وبين ما يسميه كانط «مفهوم الانعكاس» (مثل التطابق) الأول، يطبق مباشرة على الموضوعات. أما الثاني فهو بدلًا من ذلك يشير فقط إلى علاقة قوانا المعرفية بها. نحن نسمي شيئًا ما مظهرا بقدر ما نستطيع أن نحدسه، ومن ثم يعرف من خلال فهمنا، ولكننا نستطيع أن «نفكر» في الشيء نفسه، في الوقت الذي نجرده فيه من العلاقة بملكاتنا التي جعلت منه موضوعًا يمكن معرفته. فنحن لا نستخدم مفهوم «التطابق» من أجل ربط موضوعين (مختلفين) (كما نربطهما بعلاقة سببية)، بل فقط لنقارن بالانعكاس بين طريقتين في نظرتنا لموضوع ما، وعندما نضعه

في اعتبارنا، فإن هذا الموضوع يقدم أولًا كمظهر، مثل موضوع مادي في المكان والزمان. فإذا جرد من علاقته بحدسنا الحسي، حينئذ سننظر إليه بشكل مختلف من خلال الفهم الخالص باعتباره قد أصبح مستقلًا عن قدرتنا على الإحساس بخ. ولا يتضمن استخدام مفهوم الانعكاس بهذه الطريقة انتهاكًا لأي قيود نقدية.

وأخيرًا، هناك مشكلة حاسمة تواجه التفسير السببي عندما يطبق علي أنا نفسي؛ فنظرية كانط المشهورة القائلة بأن كوني حرًا بوصفي كائنًا نومينالیًا، يجب أن يفهم على أن الكائن الحر يختلف عن (وسبب في) الأنا التجريبية التي هي الذات الوحيدة التي لدي عنها معرفة تجريبية، لذلك توقف بعض المدافعين عن التفسير السببي ممن أوتوا ما يكفي من الذكاء لفهم هذا، نقول توقفوا عن مساندة هذا التفسير في حالة تطبيقه على الذات «Self»، أما بعض آخر فأضاف مزيدًا من التعقيد الميتافيزيقي للتعقيد الميتافيزيقي الأصلي، قائلًا: إننا يجب أن نعتبر الذات شيئًا مزدوجًا، أي كيان ذي جزاءين. أحدهما وهو الكيان النومينالي، هو السبب غير القابل للمعرفة للذات الأخرى، غير أن هؤلاء لم يفسروا لنا كيف يمكن لهذين الكيانين المختلفين أن يشتركا في علاقة سبب بمسبب، وكيف يمكننا أن نتصور اشتراكهما في علاقة الكل -بالجزء، وكيف يتسنى لهما بعد ذلك أن يعودا ذاتًا واحدة، إلا إذا تخلينا أن كيانين آخرين مختلفين ارتبطا بعلاقة سبب بمسبب، ثم عادا بعد ذلك ليكونا كيانًا واحدًا، أو أن في استطاعتهما أن يقدما حججًا على هذه النقطة على الإطلاق إلا إذا كان في نيتهما نسف القيوم التي فرضتها الفلسفة النقدية التي تحرم علينا أي معرفة بالحقيقة الترانسندنتالية.

مشكلات المثالية الترانسندنتالية في مواجهة تفسير التطابق

عندما طرحت الحجج الفلسفية السابقة لصالح تفسير التطابق، لم أكن أعني أن موقف المثالية الترانسندنتالية من تفسير التطابق يخلو تمامًا من المشكلات، ولكنني أعتقد أن المشكلات مع النظرية الخاصة بهذا التفسير هي ببساطة المشكلات الحقيقية -ربما ليست غير القابلة للحل- التي تصاحب المثالية الترانسندنتالية ذاتها، ومع نظريات كانط الأخرى التي تؤدي بالضبط إلى المثالية الترانسندنتالية؛ ولذلك فهي مشكلات تخص المثالية الترانسندنتالية، وليست مشكلات تخص تفسير التطابق.

وقد يكون هناك اعتقاد مثلًا، هناك مشكلة تواجه تفسير التطابق تكمن في القول بأن الظاهرات لا بد بالضرورة أن تكون مكانية – زمانية، علاوة على ما هو مفترض بأن لها وجودًا في ذاتها، مع أن المكان والزمان كصور للحساسية، من غير المفترض أن يكونا أي شيء في ذاته، ولكن ذلك لا شيء سوى أنه نتيجة لموقف كانط بأن المكان والزمان -بخلاف الأشياء التي تظهر فيهما- ليسا موضوعات؛ بل هما على العكس من ذلك نماذج لمدخل أو وسيلة أبستمولوجية لهذه الموضوعات بالنسبة لكائنات مثلنا ممن يكمن المحتوى الحدسي لمعرفتهم في كونهم متأثرين حسيًا بالموضوعات. لذلك فالقول بأن المكان والزمان لا يوجدان في

ذاتهما. ولكن ما يوجد في ذاته هو الموضوعات المكانية- الزمانية، هو في موضع القلب من مثالية كانط الترانسندنتالية.

وللمثالية الترانسندنتالية بعض الإلزامات الأبستمولوجية المميزة التي تحتاج أن تفصل بوضوح. وتفسير التطابق يجعل مهمتنا في التوضيح أبسط؛ فإذا شئنا أن نحتفظ بالفرق بين الظاهرات وبين الأشياء في ذاتها، فيجب أن يكون من المقبول عقلًا الزعم، ليس فحسب أننا يمكننا أن نكون على وعي بملكاتنا المعرفية كما هي مقيدة، بل وإننا أيضًا قادرون على التفكير في موضوعات ننكر قدرتنا على معرفتها، ولكن هيجل تشككك فيهما كلاهما على أساس أن كل تفكير هو بالفعل نوع من المعرفة، ووضع قيد على معرفتنا هو بالفعل تفكير -ومن ثم معرفة- فيما يكمن وراء القيد.

أما التحدي الأكثر خطورة لمثالية كانط الترانسندنتالية، فينشأ من إمكانية أننا قد نعترف بأن معرفتنا مقيدة، ولكننا عاجزون عن تعيين حدود القيود بدقة (في حين يرى كانط أننا نستطيع ذلك بمعرفة حدود الحساسية). بدون هذا التعيين الدقيق، سيستحيل تقديم معنى محدد لفكرة ما إذا كان موضوع من موضوعات المعرفة قد دخل في إطار هذه الحدود، أو وقع خارجها؛ وفي هذه الحالة، لن يكون هناك معنى محدد للتمييز بين الأشياء -كما تظهر- وبينهما -كما هي في ذاتها، فالتمييز بين شيء ما على «أننا نستطيع أن نعرفه» وبينه على «أنه يتجاوز حدود معرفتنا» لن يعطينا حينئذ مفاهيم محددة عما هو صادق بالنسبة للشيء الذي نتكلم عنه أو نشير إليه في كل حالة.

وهكذا، فالمثالية الترانسندنتالية في موقفها من تفسير التطابق

تتضمن فرضية فلسفية جوهرية، ربما تكون مثيرة للجدال بشكل كبير.. ومع ذلك، فهذه الفرضية المثيرة للجدال هي ببساطة الفكرة الرئيسية للمثالية الترانسندنتالية ذاتها -أي فكرة أننا نستطيع أن نعين بدقة مصادر وحدود معرفتنا. على هذا الأساس نستطيع أن نعين، ليس فحسب ما هي المعرفة الأولية التركيبية التي يمكن أن تكون لدينا، بل وكذلك الأسئلة الميتافيزيقية عن الأشياء التي يستحيل أن نأمل في إجابة عنها، فإذا كان كانط قد أخطا في هذا، فستكون الفلسفة الترانسندنتالية نفسها مستحيلة. وليس علينا حينئذ أن نتوقع، وألا نحتاج لتوضيح المثالية الترانسندنتالية عقليًا.. ومع ذلك، ففي التفسير السببي، كنا مازلنا قادرين على عرض المثالية الترانسندنتالية بوضوح تام، حتى لو لم نستطع أن نميز بوضوح بين ما يمكننا أن نعرفه وبين ما لا نستطيع، ما دمنا ما زلنا نؤكد أن هناك سببًا ترانسندنتاليًا للموضوعات التي تقع في خبرتنا. بعبارة أخرى، فإنه في تفسير التطابق وليس في التفسير السببي، نجد أن معقولية المثالية الترانسندنتالية تقف صامدة، وتتفق مع تلك النظريات الأبستمولوجية التي تحرك المثالية الترانسندنتالية؛ وربما كان ذلك لأن أقوى الحجج على الإطلاق جاءت لصالح تفسير التطابق وضد التفسير السببي.

إن التفسير السببي لا يمكن الدفاع عنه فلسفيًا؛ لأنه يعرض المثالية الترانسندنتالية بشكل خاطئ، كنظرية ميتافيزيقية غير مسبوقة ومتطرفة تخاصم الحس المشترك -تمامًا كمثالية باركلي عن مركزية الله، أو ميتافيزيقا ليبنتز الشعرية عن المونادات التي لا نوافذ لها. على العكس من ذلك، يساعدنا تفسير التطابق في التعرف على الطبيعة

الحقيقية للمثالية الترانسندنتالية بعرضها ميتافيزيقيا كشكل من أشكال الواقعية العادية.. تفسير يتماشى مع الفرضية الأبستمولوجية المميزة التي تقول إن معرفتنا تخضع لقيود يمكن تعيينها بدقة تكفي لتمييز طريقتين مختلفتين جوهريًا يمكن أن نفهم أو نشير بهما إلى موضوعات معرفتنا -كما تدخل في الحدود التي تفرضها ملكاتنا (والذي بناء عليه يمكن أن تكون معروفة لنا) وبمعزل عن علاقتها بملكاتنا المعرفية (ومن ثم، كما هي «في ذاتها»).

والتمييز نفسه سينتهي أيضًا إلى منظومة من القيود الصعبة على معرفتنا بطريقة أخرى -أي سينتهي- كما يعتقد كانط -بأن نجد أنفسنا مسوقين لتشكيل مفاهيم معينة (أعني أفكار العقل)، لا يمكن أن تقدم لنا موضوعاتها (إن وجدت) في أي حدس حسي. ويرى كانط أنه من المهم جدًا أن نفهم من أين تأتي هذه المفاهيم، وأن نعترف بأن محاولاتنا للحصول على معرفة موضوعاتها من خلال الحجج الأولية، هي محاولات مقدر لها الفشل إلى الأبد.. تلك الأهداف التي تم تنفيذها في الديالكتيك الترانسندنتالي، تكون «نقده» للعقل الخالص بكل ما في الكلمة من معنى.

أفكار العقل والميتافيزيقا الترانسندنتالية:

الميتافيزيقا كما عرفها كانط على طريقة ليبنتز – وولف، تكون من ثلاثة علوم هي: السيكولوجيا العقلية، والكسمولوجيا العقلية، ثم الثيولوجيا العقلية. هذه العلوم تزعم أنها تمتلك بعض المعرفة الأدبية عن النفس والعالم والله، وهي تزعم على الأخص بأنها قادرة على البرهنة على ثلاث قضايا مهمة تتعلق بالدين الأخلاقي، وهي لا مادية النفس

الإنسانية وخلودها الطبيعي، وحرية الإرادة، ووجود الله الكائن الأسمى. كانط يعتبر العلوم العقلية الثلاثة علومًا زائفة تدعى المعرفة بأمور تتجاوز قدرات الإنسان المعرفية، غير أن موقفه من الميتافيزيقا العقلية كان يتسم بالتعقيد؛ فقد اعتقد أن الأسئلة التي تسألها هذه العلوم هي أسئلة لا بد للكائنات الإنسانية العاقلة أن تسألها، واعتقد أيضًا ان القضايا الميتافيزيقية التي أرادت الدفاع عنها تمثل اهتمامات إنسانية حقيقية من منطلق أخلاقي، يضاف إلى ذلك، أنه اعتقد أيضًا أن الحجج التي يستخدمها الميتافيزيقيون لابد حتمًا أن تكون مغرية لنا، حتى لو بدت لنا قوتها العقلية في النهاية قوة وهمية، لذلك كان نقده للميتافيزيقا العقلية في ديالكتيك العقل الخالص أكبر بكثير من مجرد رفض هذه الحجج، ثم هي بعد ذلك نظرية عن طبيعة وكفاءة العقل البشري، وعن السبب الذي يجعل العقل الإنساني -وهو ما عبر عنه في بداية مقدمة كتابه في «النقد»- «مثقل بأسئلة لا يستطيع التخلص منها، حيث إنها أعطيت له كمشكلات تتعلق بطبيعة العقل نفسه، وإن كان لا يملك الإجابة عنها، ما دامت تتجاوز كل إمكانات العقل الإنساني».

مهمة العقل:

إن القول بأننا نملك مفاهيم عن نفس لا مادية، وإرادة حرة، وذات إلهية يتطلب بعض التفسير، ما دامت هذه التصورات لم تصل إلينا عن طريق الخبرة؛ بل ويستحيل علينا في الحقيقة أن يكون لدينا أي خبرة يكفي لتبريرها، لذلك، كانت المهمة الأولى التي أخذها كانط على عاتقه هي أن يفهم من أين حصلنا على هذه المفاهيم، أو الأفكار «Ideas» - كما يسميها- مع تلميح مدروس لأحد مصطلحات أفلاطون عن الصور

«Forms» الفائقة للحس؛ هذا التفسير يعتمد على مفهوم كانط عن ملكتنا في «العقل» ذاته، من حيث مهامها، ومن حيث الطريقة التي تنفذ بها هذه المهام.

وبمنطق العصر الذي عاشه كانط كانت النظرة إلى «العقل» أنه ملكة لاستخلاص النتائج، ومن ثم متممًا للعلوم عن طريق الأقيسة. أما كانط، فقد اعتبر العقل «أعلى» أو أوسع الملكات الإنسانية شمولًا -أي الملكة التي من خلالها نوجه مل ملكاتنا (بما في ذلك العقل نفسه)، وهو السبب في أن توجيه النقد لاكتشاف حدود العقل، يجب أن يتم أيضًا عن طريق العقل ذاته؛ فالعقل يوجه الفعاليات باعتباره ملكة «المبادئ» -أي الملكة التي تقدم القوانين والقواعد التي ينبغي أن تحكم كلا من السلوك العملي والتساؤلات النظرية.

ومهمة العقل من حيث استخدامه النظري هي تنظيم معرفتنا؛ ومن ثم يزيد من معقولية العالم الذي نعرفه. فقد رأينا أن أنواعًا معينة من المعقولية موجودة ضمنيًا في نظام من الجواهر المادية المحكومة سببًا في المكان والزمان، ومطلوبة كي تكون أي خبرة ممكنة على الإطلاق.. ولكن فيما عدا ذلك، هناك أنواع عدة من المعقولية المحتملة التي قد توجد أو لا توجد في العالم، أو ربما توجد فيه، ولكن فقط بدرجة معينة. هذه الأنواع تتضمن المعقولية التصنيفية للأنواع الطبيعية، والمعقولية الغائية للكائنات الحية، بالإضافة إلى المعقولية التي بلغت حد الكمال الممكن كما تتجلى في النظام المكاني -الزماني السببي، وغيره من النظم التي تكون الطبيعة التجريبية. ويفهم كانط المهمة النظرية للعقل على أنها تصور أنواع النظام المحتمل التي نبحث عنها، وتوجيه تساؤلاتنا عنها.

ويرى كانط أن «أفكار العقل» التي هي مفاهيم أولية، لا يمكن -بخلاف المقولات- تمثيلها في أي خبرة ممكنة تتولد عن طريق العقل ذاته في مجرى تصوره لغاياتها النظرية. وتنشأ الأفكار حينما يحاول العقل التفكير في كمالها، أو الشروط غير المشروطة لما يمكن أن يعطي في الخبرة فحسب تحت شروط معينة. مثال ذلك، إن كل تغيير في حالة أي جوهر مادي في العالم يحدث من خلال قانون سببي للحالة السابقة للجوهر المادي؛ وهذا بدوره تتسبب فيه حالة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. وعند التفكير في أي سلسلة سببية ارتدادية من هذا النوع، يبحث عقلنا عن الكمال غير المشروط في السلسلة، والذي يمكن أن يوجد فحسب في حالة ما من الجوهر المادي تبدأ بذاتها ومن ذاتها ولا تتطلب أي سبب غيرها، وهذا -وفقًا لكانط- يزودنا بفكرة السبب الحر أو التلقائي «Free Cause».. هذه تمثل «فكرة» لأنها مفهوم تولد أوليًا غت طريق العقل الذي لا يطابقه أي شيء معطى في العالم المحسوس، ولا يتسنى ذلك ولا حتى يمكن. وبالمثل -فيما يرى كانط- يقوم العقل بتوليد فكرة الله، أو الكائن الأسمى الحقيقي أو الأسمى الكامل، عندما يحاول أن يفكر في المجموع الكلي غير المشروط لكل الصفات الإيجابية التي يمكن أن توجد في كل الأشياء.. إنها الفكرة التي تمدنا بالشروط المادية للإمكانية الباطنية لكل الأشياء الممكنة، ما دام أي شيء ممكن هو ببساطة تأليف محدود من الكمالات الموجودة في فكرتنا عن هذا الكائن الأسمى.

وينظر كانط إلى أفكار العقل من ناحيتين، إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. أما من الناحية السلبية، فهي تقود إلى «ديالكتيك» أو «منطق

الوهم»، بسبب ميل العقل الإنساني للانتقال من حالتها كتمثلات إلى اعتبارها موضوعات تبدو كأنها تتمثل. والأسس الإجبارية التي تفرض علينا تشكيل الأفكار، تتخذ دليلًا على وجود موضوعاتها. والخصائص التي ننسبها للأفكار بناء على أصلها في العقل، تتخذ كمعارف لهذه الموضوعات. وسنتناول الأشكال التي يتخذها الديالكتيك في الفصل المقبل. أما بقية هذا الفصل، فسيتعلق بالأصل العقلي للأفكار، وأيضًا بوظيفتها الإيجابية كمرشدات وموجهات للتساؤل. ومن السهل أن نتغاضى عن الموضوع الأخير، أو نعتبره غير مهم بالمقارنة لنقد كانط لديالكتيك العقل. وكلي أمل في أن أصحح ميلنا لفعل ذلك عن طريق معالجة الوظيفة الإيجابية للأفكار أولًا (بالمخالفة للنظام الذي ناقشه به كانط في «النقد». وأنا أعترف بذلك).

أصل أفكار العقل عند كانط

أسس كانط مناقشته لكل من أفكار العقل وكذلك الديالكتيك المتولد عنها في نفس القسمة الثلاثية للسيكولوجيا والكسمولوجيا واللاهوت العقلي التي وجدها في ميتافيزيقا وولف؛ ولكنه التمس مبادئ هذا النظام، ليس في التاريخ المحتمل للفلسفة، بل في الأشكال المنطقية التي تكون فعالية العقل ذاته -وبالتحديد في الأشكال الثلاثة للقياس (وهي الأقيسة الحملية والشرطية والمنفصلة).

وتنشأ نظرية النفس من محاولة العودة بتفكيرنا إلى الوراء عبر سلسلة الأقيسة الحملية إلى افتراضها المسبق غير المشروط. أعني تصور شيء يستحيل أن يكون محمولًا لأي شيء آخر.. بل فقط موضوع.. تلك هي «الأنا» أو الذات التي يجب أن تكون كل الأفكار جزءًا

لا يتجزأ منها، والتي ضرورتها -باعتبارها موضوعها- هي التي تمد كل خبرة بوحدتها النهائية. والنظرية العقلية تواصل ارتداديًا بشكل مطرد استخدام العلاقات الضرورية للشرط والمشروط التي وجدناها في العالم- وهي علاقات المكان والزمان وعلاقات الكل والجزء، وعلاقات السبب والمسبب بالنسب للحوادث، وعلاقة ما يتأسس بالوجود المؤسس بالنسبة للأشياء. هذه الاستدلالات تؤدي إلى أفكار عن الحادثة الأولى في الزمن، والحد الأقصى والغاية والمنتهى للعالم في المكان، والذاتي التقائي أو السبب الذي لا سبب له للحوادث، والذي بالضرورة لا بد أن يكون كائنًا موجودًا وأخيرًا تنشأ النظرية العقلية لله من الاعتقاد بأن كل شيء مفرد ممكن، يتميز عن أي شيء آخر عن طريق ذلك المؤلف الدقيق من صفات الإيجاب والنفي التي تكونه، والذي يمكن تقديمه بفصل كل الصفات الإيجابية، واستبعاد كل ما ليست له صلة به. والافتراض المسبق لهذا القياس الشرطي الانفصالي هو مفهوم لمجموع كلي واحد لكل الحقائق الإيجابية اليقينية التي تقودنا إلى تصور لكائن ممكن حائز عليها جميعها ولا يفتقر لشيء غيره -الكائن الذي يمثل الحقيقة القصوى- أو الله.

والآن، وبعد أن أصبحنا لا نعول على المنطق المدرسي الصوري المتأخر في أيام كانط، على أن يقدم لنا تفسيرًا حاسمًا ودقيقًا لأفعال العقل بشكل عام، لم يعد من الصعب رفض تأسيس كانط للديالكتيك بوصفه متكلفا ومصطنعا؛ ولكن كي نفهم تصور كانط عن مشروعه، من المهم ألا نتسرع في رفضه قبل التعرف على الرهان الفلسفي المتضمن في عرض الأشياء على هذا النحو. لقد كان هدف كانط

الأساسي في «نقد العقل الخالص» هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم. وكان أقرب نموذج لهذا العلم هو المنطق المدرسي الذي اعتقد أنه حقق الحالة المحكمة والدقيقة لجسم المعرفة بتقييد طموحاتها، وتنظيم ما قدمه من حقائق لا تقبل الجدال من خلال التقييد الذاتي. وكان الهدف الذي سعى إليه كانط في التحليل الترانسندنتالي هو تقديم وتبرير أساسيات النسق المقيد والدقيق للمعرفة التركيبية الأولية في الطبيعة، والذي يفترضه أي علم تجريبي ممكن للطبيعة. وبالمثل، كان غرضه من الديالكتيك الترانسندنتالي هو تقديم المشكلات المستعصية للعقل كنسق مغلق ومقيد، جنبًا إلى جنب مع الحل النقدي لتلك المشكلات على النحو الذي ينهيها تمامًا (على الأقل كمحاولات هو هدفي الرئيسي في هذا الأمر، وكان لي من الشجاعة لأن أقول إنه لا يمكن أن توجد مشكلة ميتافيزيقية واحدة، لم تجد لها حلا هنا، أو على الأقل بسبيلها إلى الحل عندما يتوافر المفتاح الخاص بها». وبالنسبة لكانط، فإن الاستخدام «المعماري» لقائمة المقولات وأشكال القياس لتوليد وتنظيم المادة الخاصة بالتحليل والديالكتيك، ضروري لحماية كمال وتمام ودقة الميتافيزيقا كعلم مغلق وكامل.

الاستخدام التنظيمي للأفكار:

الأفكار عند كانط، يجب أن تلعب دورًا رئيسيًا في تنظيم المعرفة التجريبية. ويعتبر كانط العلم التجريبي ممكنًا فقط في مقابل خلفية منظمة للمعرفة تمكننا من استنباط أسئلة، تعطينا النتائج التجريبية إجابات عنها. فنحن كي نتعلم من الطبيعة -فيما يقول- علينا أن نقترب منها «ليس كتلميذ يتلقى الدرس الذي يلقى عليه مهما يكن ذلك الذي

يريد أن يقوله المعلم، بل كالقاضي الذي يجبر الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم». وبشكل أعم، يؤمن كانط بأن العلم التجريبي يختلف عن التخبط العشوائي، وتجميع الحقائق بطريق المصادفة كيفما اتفق، في أنه يتم وفق خطة عقلية منظمة. والأهداف الرئيسية للعلم، وكذلك بنيته وتركيبه يجب أن تحدد «أوليا» من خلال أهداف العقل في التساؤل. وأفكار العقل من هذه الناحية تعتبر أساسية في تقرير هذه الأهداف.

وتلعب الأفكار أدوارًا «تنظيمية» متنوعة في التساؤل، وحيث إنه يتم الوصول إليها عبر سلسلة ارتدادية من الاستدلالات القياسية -أي مما هو مشروط إلى شرطه النهائي (أو اللا مشروط)، فإن هذه العملية التي تنشأ عن طريقها، هي بالفعل واحدة من العمليات التي يبحث التساؤل من خلالها عن كل مكتمل من المعارف.. وهكذا، فالفكرة تمثل ذلك الكل، وتظهر بسبب طموح العقل في أن يعرف كل ما بداخلها.. وهكذا، فسلسلة الحوادث الماضية في الزمن التي من خلالها تظهر فكرة بداية العالم، تعادل الطموح اللا نهائي لمعرفة أكبر قدر من ممكن من الحوادث. وارتداد الأسباب إلى الوراء الذي من خلاله تظهر فكرة السبب الأول أو الحر، يمثل الطموح للحصول على تفسير كامل وغير مشروط لأي حادثة. وفكرة وجود تحديد كامل لكل التحديدات او المحمولات لجوهر فرد، نتوصل عن طريقها لفكرة كائن سامي حقيقي، أو الله، تحدد لنا المهمة اللا نهائية للشروع في معرفة كل التحديدات الخاصة بأي موضوع تجريبي اطلعنا عليه.

وبالإضافة إلى الكمال، فإن الفكرة تتضمن الطموح لوجود وحدة داخل معارفنا. هذا الطموح -كما عرضه كانط- يتخذ أشكالًا عدة؛ فهو يقودنا للبحث عن أصغر عدد من العناصر أو القوى الموجودة في الطبيعة، ثم نسعى لتقليل قوى العقل قدر الإمكان إلى قوة رئيسية واحدة. وهذا يقودنا للبحث عن تصنيف في الطبيعة، تصنيف بمقتضاه الأنواع تحت أجناس، والأجناس تحت عائلات أعلى منها ... وهكذا حيث يعاد تقسيم كل الأنواع مرة أخرى بتحديد الصفات المميزة لكل منها نزولا إلى الخصائص التي تميز الأفراد.. وهذا يؤدي إلى ما يسميه كانط بقوانين «التجانس» و«التخصيص» و«الاتصال» في تصنيفنا التجريبي للأفراد تحت أنواع طبيعية. أما القانون الأول فيقول إنه بالنسبة للأنواع المختلفة، هناك دائمًا تماثل في النوع تحت جنس أعلى. والثاني يقول إن ما هو مختلف بين أعضاء نوع ما، يدخل تحت نوع فرعي أدنى. والثالث يقول إن هناك دائمًا ترتيبًا منظمًا للأنواع، الأعلى والأدنى، لأنها جميعها إجمالًا تنحدر من جنس أعلى. ويرى كانط أن هذه القوانين ترتبط بشكل وثيق بمبادئ توجيهية مألوفة مثل القول المدرسي المأثور -والذي يسمى أحيانًا بـ«نصل أوكام» — «لا داعي للإكثار من الكائنات دون ضرورة»، والتي يعتبرها كانط مكملة لها: «لا ينبغي التقليل من تنوع الكائنات بشكل طائش».

وأخيرًا، تقودنا فكرة الله للنظر للعالم الطبيعي على أنه نسق من الغايات، يعظم من معقولية الأشياء الحية الفردية كوحدات عضوية، وأيضًا الوحدة المنظمة لكل الغايات داخل الطبيعة. ويؤكد كانط أن هذا الاستخدام يجب

أن يتم بشكل نقدي، من حيث إن الاستخدام التنظيمي لهذه الفكرة ينبغي ألا يؤخذ كدليل نظري على وجود موضوعها. وألا يستخدم الافتراض التوجيهي بان كل شيء في الطبيعة ينتمي لنسق من الغايات كما لو كان هو نفسه تفسيرًا. وكأن الاحتكام النظري لإرادة الله، سيجعل الحوادث الطبيعية مفهومة لنا. والهدف دائمًا هو حثنا للسعي وراء مزيد من الروابط التجريبية بين الأشياء في العالم حتى نعظم من المعقولية المنظمة لخبرتنا هذا الجانب من التساؤل النظري، قام كانط بتنقيحه وتوضيحه وإعادة تصوره فيما بعد في «نقد ملكة الحكم» عام (1790).

وأهداف التساؤل، كما عرضها كانط، تعطي عن طريق العقل «أوليًا»، ولا تعتمد على أن الطريقة التي تعرف بها الحقيقة هي طريقة تجريبية. ولكن منهج التساؤل الذي يتصور كانط أن العقل يأخذ به، يتضمن التزامًا معينًا بالطريقة التي يكون عليها العالم. وفي تتبعنا للمبادئ التنظيمية للعقل، علينا أن ننظر إلى العالم كما لو كانت مبادئ التجانس والتخصيص والاتصال موجودة في كل مكان فيه. وكما لو كانت مخلوقة لله الحكيم الأسمى الذي تتجلى غاياته ووسائله التي تكيف معها، على نحو بلغ غاية الكمال، في كل مكان يمكن أن تكون فيه. ولكن يستحيل علينا بالطبع أن نعرف إلى أي مدى تتطابق بالفعل هذه الفروض التوجيهية التي تبنيناها، مع العالم كما نجده. ولا ريب أن كانط يعتقد أن لدينا ما يبرر افتراضًا (لأغراض التساؤل) أن العالم في معظمه مفهوم للعقل، لأنه الافتراض الذي سيعزز بشكل أفضل اكتشاف كل مظهر من مظاهر المعقولية فيه. ومع ذلك، من المهم -إذا شئنا الدقة، لأنه يستحيل علينا أن نعرف المدى

الذي سيبلغه تطابق العالم مع افتراضاتنا التنظيمية- نقول من المهم ألا نستسلم لإغراء معالجة هذه الافتراضات كأنها أسسنا العقلية؛ حتى نجعلها مبررات للاعتقاد بأنها صحيحة، أو أنها تدعم مزاعم للمعرفة تدعى أن العالم هو الطريقة التي نفترض عقليًا أن يكون عليها.

والجانب الأكبر من الديالكتيك الترانسندنتالي مشغول بتهذيب طموحات العقل النظري، رافضًا تصديق البراهين التقليدية على وجود الله وخلود النفس، مؤكدًا أن المعرفة الإنسانية منحصرة في عالم الخبرة.. ولهذا السبب، من السهل أن نفهم الديالكتيك على أنه يعبر عن دعم كانط للمذهب التجريبي في سياق المناوشات التي دارت بينه وبين الميتافيزيقا العقلانية في بدايات العصر الحديث. ولا شك أن هذا الفهم ينطوي على الكثير من الصدق.. مع ذلك، ينبغي ألا يدفعنا ذلك لتجاهل اعتبارات تعاطف كانط مع الميتافيزيقا التقليدية، خاصة ألا يؤدي إلى أن نتعامى عن مدى ما بلغته نظرية كانط في المعرفة بكليتها من عمق في وقوفها ضد المذهب التجريبي في رؤيتها للتساؤل العلمي والنظرية العلمية. فكانط يقف في أقصى القطب المضاد لهؤلاء الذين يصورون العلم الطبيعي ببساطة على أنه عملية تجميع وحشد كيفما كان للمعطيات التي يتم تنظيمها استقرائيا، وفق الخطة الأكثر ملاءمة التي يمكننا أن نفكر فيها.. ولكن على العكس من ذلك، يرى أن العلم من بدايته هو نتاج للعقل، مسترشدا بمبادئ «أولية» سيان في تحديد أهدافه، أو في توجيه المبادئ الاسترشادية نحو إجراء ملاحظاته، وفي عرضه المنهجي لنتائجها.. وهكذا، فأفكار العقل عند كانط هي أكثر

من مجرد مناسبات لخطأ ميتافيزيقي؛ بل هي على العكس من ذلك لا غنى عنها للعلم التجريبي كما يتصوره كانط، بشرط أن تفهم بطريقة صحيحة، وتستخدم بطريقة صحيحة. فإذا أردنا ألا نسيء تفسير نظرية كانط في العلم إساءة نندم عليها، فيجب علينا ألا نتجاهل الإسهام الإيجابي الذي يعتقد أنها تشارك به في بناء معرفتنا بالعالم.

الفصل الخامس
كانط وفلسفة التاريخ الإنساني

قد تبدو مؤلفات كانط في التاريخ الإنساني للوهلة الأولى، كأنها لا تكوّن سوى جزء صغير من إنتاجه الفكري، وأنها لا تمثل سوى أهمية هامشية لفلسفته. وبخلاف بعض الفلاسفة المحدثين العظام أمثال ليبنتز وهيوم وهيجل، لم يكن كانط نفسه مؤرخًا؛ بل ولا حتى قارئًا جيدًا لتاريخ الفلسفة. والمقالات المكرسة خصيصًا لفلسفة التاريخ تكمن في عدد قليل ومختصر من الأعمال العرضية مثل: «فكرة من أجل تاريخ شامل ذي هدف عالمي» عام (1984)، و«بداية تخمينية للتاريخ الإنساني» عام (1786) بالإضافة إلى بعض أجزاء من مقالات أخرى، مثل تلك التي تتكلم عن القول الشائع الخاص بالنظرية والتطبيق عام (1794) أو «تعارض الملكات» عام (1798). ولكن إذا اقتربنا أكثر من بعض أعماله الأكثر أهمية وتفحصناها بعناية، سنرى أن الآراء الخاصة بالتاريخ- والآراء الكانطية بشكل خاص- تلعب دورًا رئيسيًا في مناقشاتها، بل وحتى في مفهومها الفعلي.

وربما تتمثل أبرز أعمال كانط التي يمكن الرجوع إليها في فلسفته في التاريخ في «الملحق الأول» لـ «نحو سلام دائم» الذي قدمه على شكل ضمان اقترحه لتفاهمات السلام بين الدول القومية، لكننا رأينا

أن المقدمات التي صدّر بها الطبعتين الأولى والثانية من «نقد العقل الخالص» تكشف عن أن كانط شكل تصوره الحقيقي لهذا العمل بلغة تاريخ الميتافيزيقا بوصفها علمًا. كذلك تلعب التأملات في فلسفة التاريخ دورًا في المناقشة التي اختتم بها كانط الصفحات الأخيرة من «نقد ملكة الحكم»؛ حيث كان يحاول عبور الفجوة بين الفهم النظري وبين العقل العملي، بالربط بين الغاية القصوى للطبيعة -كنظام غذائي من الناحية النظرية- وبين الغاية النهائية التي تحددها الأخلاقية. وفي كتابه «الدين في حدود العقل وحده» يعتبر تاريخ الدين جزءًا بارزًا من تعبير كانط عن الأمل في تحقيق تقدم أخلاقي للإنسانية. وكذلك كتابه «الأنثروبولويجا من وجهة نظر برجماتية» الذي يختتمه بتأملات في تاريخ الأجناس البشرية. والحقيقة، أن التشخيص الأساسي الذي وصف به كانط الأجناس البشرية بلغة الإمكانات الجمعية للتوجيه الذاتي بمقتضى العقل، يشير إلى أن مفهومه عن الطبيعة البشرية ذاتها، هو مفهوم تاريخي.

والتاريخ الإنساني هو -في المقام الأول- مجموعة الحقائق الخاصة بما فعله وما عانى منه البشر، في سعيهم لإشباع حاجة التساؤل العقلي الإنساني لنوع ما من المعقولية. ولكن التاريخ فيما يبدو، مؤلف من حقائق عرضية عن أفعال عشوائية والحظ الحسن أو السيء للأشخاص (وبنص كلمات فولتير: «إن التاريخ لا يعدو كونه صورة للجرائم الإنسانية وسوء الحظ»)، فلا يوجد فيما يبدو أي ضمان مسبق على أن التاريخ يمكن أن يفهم بشكل عقلاني على الإطلاق سيان ككل، أو حتى بالنسبة لأي جزء من أجزائه المهمة، ولكننا كباحثين عقلانيين، يجب علينا

بحق أن نلتمس جوانب المعقولية فيه. فضلاً عن ذلك، فحاجتنا للعثور على تاريخ قابل للتعقل، مقيدة بالضرورة باهتمامات عملية فيه. ونحن نأمل في العثور على تاريخ معقول كي نجعل أفعالنا معقولة لأنفسنا باعتبارها جزءًا من تاريخ وربما أيضًا من أجل توجيه أفعالنا لتنسجم مع الاتجاهات أو الحركات التاريخية بمقتضى ما تملكه من معقولية، خاصة بسبب الطريقة التي تحقق بها أفعالنا الإمكانات أو المقاصد التي نكتشفها في التاريخ. وفلسفة التاريخ عند كانط تسترشد أولاً – وبشكل أساسي- بالرغبة في اكتشاف شيء يمكن فهمه عقلانيًا وسط طوفان الحدوثات العرضية –فيما يبدو- التي تؤلف التاريخ. وتسترشد ثانيًا بالحاجة لربط هذا الفهم بشئوننا وآمالنا العملية. ونحن في فهمنا لفلسفة كانط في التاريخ، من المهم على وجه الخصوص أن نعترف بتميز واختلاف هذين الخطين الاسترشاديين، والاستقلال الضروري للأول عن الثاني.

ومن الأشياء الواضحة بشكل خاص في مؤلفات كانط عن التاريخ، أن مشروعه لفهم التاريخ الإنساني كان مقيدًا بأهداف وآمال عقلية معينة – أقصد طموحاته في ازدياد التنوير، والتقدم الأخلاقي للأجناس البشرية، والسلام الدائم بين الأمم. هذه الآمال أحيانًا ما يربطها كانط نفسه بآمال دينية، كما حدث حينما وصف الأمل في سلام دائم، بقوله: «يمكن للفلسفة أيضًا أن تكون لها عقيدتها الألفية»- أي توقعاتها بالعصر الألفي السعيد الذي سيملك فيه المسيح على الأرض. ومن ثم، فهو ليس أمرًا استثنائيًا غير مألوف بالنسبة لعروض فلسفة كانط في التاريخ، أن تفسر هذه الفلسفة بكليتها وكأن الباعث عليها هي

الاعتبارات العملية، وتكمن في جانبها الأكبر في الآمال العقلية الشبيهة بـ «مصادراته العملية» عن الله والحرية والخلود.. وحينئذ، ديني أكثر منه برنامج للبحث التجريبي الواقعي.. وبمقتضى هذا التفسير، فهي ليست نظرية تتعلق بحقائق تقوم على الدليل، بل تكمن في نوع من الإيمان الديني المؤسس «أوليًا» على الواجبات الأخلاقية والغايات.

وليس هناك شك في أن كانط ينظر أحيانًا للتاريخ على ضوء شعورنا الأخلاقي الباطني، والآمال الأخلاقية- الدينية التي تقوم عليه. هذه المقاربة نجدها بارزة بشكل خاص في رده على رفض موسى مندلسون لفكرة التقدم الأخلاقي في التاريخ- الموجود في الجزء الثالث من مقال كانط عن النظرية والتطبيق ومع ذلك، فمثل هذه القراءة لفسلفة كانط في التاريخ ككل، خاصة المشروع المعلن في عمل كانط الرئيسي والأساسي في هذا الموضوع، وهو «فكرة من أجل تاريخ شامل» هي قراءة خاطئة بشكل جوهري، بل ولا تعدو كونها تحريفًا جسيمًا لآراء كانط عن الطريقة التي ينبغي أن يدرس بها التاريخ الإنساني وأن يفهم. والحقيقة أن كانط كان مهتمًا بعقد مصالحة وأيضًا دمج بين الاهتمام النظري الخالص الذي يجعل ذلك الخليط المشوش من الحوادث العارضة والذي يتكون منه التاريخ الإنساني، أقول الذي يجعله قابلاً للتعقل، وبين اهتمامنا الحتمي والحقيقي بمجرى التاريخ بوصفنا كائنات تاريخية وكائنات أخلاقية. هذا المشروع الخاص بالمصالحة، مشروع دقيق للغاية، ويقدم لنا نموذجًا لمقاربة متعددة الجوانب للتاريخ نجدها عند عظماء منظّري التاريخ في القرن التاسع عشر في التقليد المثالي الألماني. أمثال فيشته وهيجل وماركس.. ولكن، إن لم نعترف باستقلال

المشروع النظري الخالص عن الاهتمام العملي به، فإن مشروع المصالحة الكانطية بأسره، بل ومعه أيضًا احتياجنا إليه، سيكون محجوبًا عنا تمامًا.

فإذا اقتربنا أكثر بنظرة فاحصة لنص «فكرة من أجل تاريخ شامل»، سيتكشف لنا أن نقطة بداية كانط في فلسفة التاريخ بوجه عام، هي نقطة بداية نظرية خالصة؛ فهو لم يقدم الاعتبارات الخاصة بطبيعة أخلاقية- دينية إلا في المسألة التاسعة (والأخيرة) من هذا المقال. والطريقة الصحيحة لوصف مقاربته تلك هي القول بأنه بدأ من اعتبارات العقل النظري، طارحًا «فكرة» -أو المفهوم العقلي الأوّلي- برنامج نظري خالص، ليستخلص من الحوادث العرضية للتاريخ الإنساني معنى مفهومًا، ثم بعد ذلك حاول أن يدفع بالتاريخ -كموضوع نظري للدراسة كما تصوره- لنوع من التقارب مع اهتماماتنا العملية، حتى يوحد بذلك بين فهمنا النظري للتاريخ وبين آمالنا الأخلاقية- الدينية بوصفنا كائنات تاريخية.. وهكذا، وعلى الرغم من أن هذا المقال قد كُتب قبل ست سنوات من «نقد ملكة الحكم»، فهو يعرض بالفعل محاولة كانط في ميثودولوجيا الحكم الغائي لعبور الفجوة بين العقلين النظري والعملي، ولكن ما كان لهذا المقال أن يقوم بذلك بالنسبة للتاريخ لولا أنه بدأ بدراسته من منطلق نظري خالص، وإلا فلن يكون بين أيدينا ما نقرب بينه وبين آمالنا العملية.

إن محاولة قراءة فلسفة كانط في التاريخ بكليتها على أنها لا تزيد على كونها -أو بشكل أساسي- تدريبًا على الإيمان العملي، لا تتعارض فحسب مع نص «فكرة من أجل تاريخ شامل» بل وأيضًا لن يكون لها

معنى في سياق فلسفة كانط ككل. فأفكارنا عن الله والحرية والخلود هي بالنسبة لكانط الموضوعات الخاصة بالإيمان العقلي، لأنها تتجاوز أي خبرة ممكنة؛ ومن ثم لا نستطيع نظريًا –من حيث المبدأ- أن نحسم وجود هذه الموضوعات من عدمه. والإيمان الأخلاقي وحده هو المرخص له بحسم القضية الخاصة بحالة مثل هذه الموضوعات التي تمثل إشكالية نظرية. ولكن التاريخ الإنساني هو مجرد حقل من بين حقول العالم التجريبي. وليس السبب في ترددنا إزاء أي من المعتقدات أو الآمال، هو أننا لا خبرة لدينا عنها، بل لأن البرهنة عليها مسألة بالغة التعقيد والغموض لدرجة لا تسمح لنا بأي نتائج ثابتة. ففي رأي كانط، أنه من غير المسموح به، بل ويعد خيانة عقلية، اللجوء للإيمان العملي لنسوغ به أمورًا مشكوكًا فيها تتعلق بالحقيقة التجريبية.

فضلاً عن ذلك، فالغايات التاريخية التي قد نؤسس عليها آمالنا عمليًا، وليكن مثلاً السلام الدائم بين الأمم- لم توضع أوّليًا (مثل المثل الأعلى الخالص للخير الأسمى) عن طريق العقل، بل تشكلت عن طريق تطبيق مبادئ عملية أولية على الشروط التجريبية للحياة الإنسانية.. وهكذا، فوضع هذه الغايات يعتمد جزئيًا على قضايا عن التاريخ، يجب الوصول إليها عن طريق العمل الذي تقوم به فلسفة كانط في التاريخ. فمن عدم الاتساق المنطقي، أو على الأقل ما يدعو للشك، أن نحاول تأسيس فلسفة التاريخ نفسها، ولكن فقط على معتقدات آمنًا بها على أسس عملية خالصة؛ في حين أن الغايات التي تؤسس التبرير العملي لهذه المعتقدات ينبغي أن تعتمد جزئيًا على فلسفة التاريخ نفسها. فالآمال والمعتقدات التي تقوم على أسس عملية بالنسبة للتاريخ، لن

يكون لها معنى إلا بالنسبة لفهم نظري مستقل وأوّلي للتاريخ، والإمكانات العملية التي تقدمها للنوع الإنساني.. مثل هذا الفهم النظري هو الأساس الوحيد الذي يمكننا بمقتضاه صياغة غايات يستلزم بلوغها أن تكون لدينا أسس أخلاقية للأمل. وفلسفة كانط في التاريخ، وكما أوجزها في «فكرة من أجل تاريخ شامل» تسعى بالدرجة الأولى، وبشكل أساسي وراء هذا الفهم النظري الخالص.

فكرة من أجل تاريخ شامل
مقال كانط الشهير

إن كلمة «فكرة» التي يبدأ بها عنوان مقال كانط «فكرة من أجل تاريخ شامل»؛ هي مفهوم مشروع نظري يهدف لتأسيس التساؤل التجريبي على التاريخ الإنساني. وهي «فكرة» لأنها تجعل البداية من حق المبادئ الأولية التنظيمية للعقل. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنها توصى بذلك وفقًا لنظرية كانط في الغائية الطبيعية- والتي لم يقدم لها تفسيرًا كاملاً إلا بعد ست سنوات من صدور «نقد ملكة الحكم»- خاصة وفقًا لمفهوم كانط عن الغائية الطبيعية للكائنات البشرية منظورًا إليهم كنوع حيواني.

وقد بدأ كانط «فكرة من أجل تاريخ شامل» بالتأمل في الحقيقة التي تقول بأن التاريخ الإنساني ما هو إلا عالم من المصادفات والأعراض التجريبية، تكون معه مهمة التساؤل العقلاني هي كيف يستخلص من صور الاطرادات المنتظمة معنى. وبقدر ما يعد المصدر الرئيسي لهذه المصادفات العرضية هو -فيما يذكر- الحرية الإنسانية التي حررت الناس -وعلى أي مستوى- من الاطرادات الثابتة للغريزة الحيوانية، ولم تخضع أفعالهم لأي خطة عقلية جمعية واعية وعلى أساس الحل الذي قدمه كانط للمشكلة الميتافيزيقية الخاصة بحرية الإرادة في «النقد» الأول والثاني، يوجد أحيانًا اعتقاد بأنه ينظر إلى الأفعال الإنسانية في

عالم الظواهر (عالم الفينومينا) كما لو كانت تخضع للقوانين السببية الضرورية، ويمكن بحثها بالطريقة نفسها التي تبحث بها الظواهر الخاصة بالحركات السماوية أو غيرها من الظواهر الفيزيائية. في حين أن الحرية تنتمي كلية للذات النومينية، غير أن ذلك فهم خاطئ -أو بالأحرى استدلال مغلوط- من حل كانط لمشكلة الحرية. فكانط لم يعتقد أبدًا أن المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بالحرية يمكن أن تحل، فقط بالتسليم بسبب ترانسنتدنتالى حر في العالم النوميني، بل يعتقد بالفعل أن الأفعال الإنسانية في عالم الظواهر ليست مستثناة من الضرورة الطبيعية. ولكن لا يترتب على ذلك أننا نستطيع أن نعرف نوع الضرورة الطبيعية التي تحكم الإرادة الإنسانية. بل إن كانط في الحقيقة يعتقد أنها غير قابلة للمعرفة؛ ومن ثم فالمستقبل فيما يتعلق بأفعالنا «غير قابل للاكتشاف استنادًا لقوانين الطبيعة المعروفة»- كما يحدث في كسوف وخسوف الشمس والقمر الذي يمكن التنبؤ به سلفًا بالوسائل الطبيعية. ومقاربة كانط «البرجماتية» للأنثروبولوجيا بكليتها (دراسة الطبيعة الإنسانية) بنيت على رفضه في أوائل سبعينات القرن الثامن عشر- لمقاربة إرنست بلاتنر الفسيولوجية للموضوع. فكون إرادتنا غير محكومة بالغريزة أو بالقوانين الفسيولوجية أو غيرها من صور الاطراد الطبيعي القابل للاكتشاف- هو بالنسبة لكانط مؤشرًا تجريبيًا (وإن لم يكن دليلاً) على حريتنا.

كانط وعلم الكائنات الحية

يعتبر كانط الكائنات الحية بوجه عام، كائنات يعرض استعدادها

وسلوكها أشكالاً من الاطرادات القابلة للتصور، والتي لا يمكن تفسيرها بإخضاعها للقوانين السببية (الآلية) التي تجعل الظواهر الفيزيائية مفهومة لنا. وبدلاً من ذلك، يمكن فهمها بإخضاعها لمفهوم تنظيمي لكائن متعضون، أي كائن تنتج استعدادته وتنظيماته الداخلية وسلوكه شكله العضوي، والذي يمكن أن يوصف بالتالي على أنه «سبب ونتيجة ذاته» ولا يوجد كائن في الطبيعة يتطابق تطابقًا تامًا مع هذا المفهوم، ولكن هناك كائنات في الطبيعة تقترب منه (أقصد الكائنات الحية)، تحكم البحث في عمليات حياتها منظومة من المبادئ التنظيمية أو القواعد، والتي تعادل الافتراض بأنه في الكائن المتعضون «كل شيء هو غاية ووسيلة معًا بشكل تبادلي»، وهو افتراض لا يؤخذ بشكل دوجماطيقي، بل يستخدم فقط كعامل مساعد على الفهم. أو بعبارة أخرى، فإن عمليات الحياة للكائن المتعضون، تعطى تفسيرًا أوسع للمعقولية الغائية التي نبحث عنها. والمنطق الذي يقف وراء هذا الافتراض أنه ستكون لدينا فرصة الحصول على كل شيء عندما نفترض وجود أكمل ترابط غائي في الكائنات المتعضونة، ما دام ذلك سيرشدنا لاكتشاف ما إذا كانت هناك غائية حاضرة هناك. وغياب الغائية يمثل فحسب قيدًا تجريبيًا لمعقولية الكائن العضوي بالنسبة لنا، ومن ثم لن نكتسب معرفة عن أي كائن تغيب عنه الغائية.

«وحيث إن البشر في مساعيهم لا يسلكون في المجمل العام وفقًا لغرائزهم فحسب كالحيوانات، ولا أيضًا كمواطنين عقلاء في العالم وفقًا لخطة عامة مشتركة، لذلك من المستحيل أن يكون لهم تاريخ ينسجم مع

خطة معينة»، (والتي ربما نراها عند النحل أو حيوان القندس). وعلى الرغم من ذلك، هناك صور للاطراد المنتظم الذي يمكن ملاحظته من بين الأفعال الحرة للبشر فيما يتعلق بنتائجها:

فالزيجات، وما ينتج عنها من مواليد ووفيات، تلك التي يكون للإرادة الحرة تأثير كبير عليها، لا تخضع لأي قاعدة نستطيع بمقتضاها أن نحدد عددها حسابيًا، على الرغم من أن القوائم السنوية الخاصة بها في الدول الكبرى تثبت أنها تحدث وفقًا لقوانين ثابتة للطبيعة، شأنها شأن العواصف المتقلبة التي لا نستطيع تحديد حدوث واحد منها مقدمًا، في الوقت الذي ننجح فيه على الجملة في المساعدة في نمو النباتات ومدها بأسباب وشق مجاري الأنهار وغيرها من النظم الطبيعية في اتجاه موحد لا يعوقه شيء.

وتعتمد فلسفة كانط في التاريخ على نسبة غائية طبيعية، أو توجه لا واعٍ وغير مقصود لهدف معين، للحوادث التاريخية. وكي يكون هناك معنى لحقيقة انهماك العديد من الناس في سلوك معين، ولفترات طويلة من الزمن، يجب أن تتضمن الغائية الطبيعية في التاريخ غايات توجه الأفعال الجمعية لكثير من الناس، بل وفي الحقيقة لكثير من الأجيال البشرية، ولكن لأن الكائنات البشرية لا تقوم بالتنسيق بين أفعالها «شأن المواطنين العقلاء في العالم، وفقًا لخطة عامة مشتركة» فلابد للغرضية أن تكون لا واعية وغير مقصودة، بل يجب أن تكون غرضية طبيعية، كتلك التي نجدها في التنظيم العضوي للنباتات والحيوانات. وفكرة كانط من أجل تاريخ شامل هي فكرة تنظيمية لضبط بحث التاريخ، مسترشدة

بفرض كاشف هو أن التاريخ الإنساني موجه بغائية طبيعية.

وحيث إن الإنسانية هي نوع من أنواع الكائنات الحية، بحث كانط عن غائية طبيعية في التاريخ مرتبطة بالغائية الطبيعية التي نكتشفها في الكائنات البشرية بوصفها كائنات حية. وأحد الفروض الكاشفة التي نستخدمها في بحث الكائنات العضوية ينبغي أن يكون له علاقة بتطور نماذج من الأفراد إلى مرحلة النضج.. وهو يتضمن مفهوم «الاستعداد أو القابلية»؛ وهي نزعة كونية لدى الكائن العضوي تؤهله لتطوير منظومة قدراته لتلائم كأفضل ما تكون إمكانية مواصلته لطريقته في الحياة. والقاعدة التنظيمية التي تحكم بحث الاستعدادات وصور القابلية، هي أن «كل الاستعدادات الخاصة بالكائن الحي محددة مسبقًا من أجل تطوير أنفسها بشكل كامل وغرضي». بمعنى -إذا تكلمنا على أسس منهجية خالصة- أننا نعد شيئًا ما استعدادًا طبيعيًا- بالنسبة للتطور العادي دون عوائق للكائن العضوي- في حالة واحدة هي أن يؤدي هذا الاستعداد إلى التطوير الكامل والملائم لعمليات الحياة الخاصة بهذا النوع من الأحياء. وفي البحث الخاص بعمليات نمو الكائن العضوي، نستطيع أن نتصور النزعات الكونية التي تكشف عن نفسها في هذه العمليات حول التطور الكامل لمثل هذه الاستعدادات (مثل تطور القدرة على الصيد أو العثور على الشريك) فالحيوان المفترس مثلاً يطور من استعداداته التي تمكنه من مطاردة وقتل فريسته، في الوقت الذي تطور فيه الفريسة من الحيوانات العاشبة من استعدادتها للاختباء والفرار أو مقاومة وصد هجوم المفترسات، كما تمكنها استعدادتها أيضًا من العثور

على والتذي على النباتات التي تعيش عليها.

وأولى مسائل كانط في «فكرة من أجل تاريخ شامل» تستشهد بهذه القاعدة الغائية، ثم تجيء المسألة الثانية لتطبقها على النوع الإنساني بطريقة موسعة ومبتكرة، على ضوء قدراته المتميزة كنوع يخص كائنات حرة عاقلة. والعقل هو إمكانية على تحرير تلك الكائنات من التقيد بطريقة واحدة في الحياة، ويمكنهم من اختراع -إذا جاز التعبير- طبيعتهم الخاصة، ودورهم في العالم الطبيعي؛ فهو يهب الكائنات البشرية ما يسميه روسو «إمكانية بلوغ مرتبة الكمال» ومن ثم، فالاستعدادات التي لدى الكائنات العاقلة ليست ثابتة بالغريزة، كما هي عند بقية الحيوانات، بل تبتكرها الكائنات البشرية ذاتها.. ويترتب على ذلك مسألة كانط الثالثة وهي: «لدى الطبيعة إرادة في أنه ينبغي على الكائن البشري أن ينتج كل شيء يتجاوز النظام الآلي لوجوده الحيواني من ذاته كلية، ولا يشارك في أي نوع آخر من السعادة أو الكمال إلا ما اجتهد في صنعه لنفسه، متحررًا من الغريزة من خلال عقله هو»

علاوة على ذلك، فالتاريخ يتضمن انتقال وتسليم الاستعدادات الإنسانية من جيل إلى الجيل التالي عليه من الكائنات البشرية، حيث يتم تعديلها وزيادتها اعتمادًا على عقل هؤلاء الذين تسلموها.. وبناءً على ذلك، فإن ما نقول عنه إنه استمرار لتطور ونمو استعدادات النوع البشري، والقاعدة الكاشفة التي تقول بأن الطبيعة نظمت الأشياء بالطريقة التي تصل بها جميعها إلى قمة التطور في النهاية، تعادل ما يقال عن أن التاريخ الإنساني يعرض نزعة غير مقصودة من الكائنات

البشرية ذاتها، لتراكم وتطور الملكات الإنسانية بلا حدود، وتطور مختلف سبل الحياة مع طرق الحياة السائدة على النحو الذي يمكّن تلك الملكات من أن تتدرب إلى أقصى درجة وتتطور أكثر. وفي مقالة «بداية تخمينية للتاريخ الإنساني» يميز كانط الأوجه المختلفة أو مراحل التاريخ الإنساني، المستندة إلى طريقة الحياة المتطورة تاريخيًا السائدة فيها. ففي المرحلة الأولى عاش الناس كصيادين وجامعي ثمار. وفي المرحلة التي تلتها، دجنوا الحيوانات وعاشوا حياة رعوية كرعاة بدويين.

ثم جاءت بعد ذلك الثورة الحقيقية في التاريخ الإنساني، وفقًا لتفسير كانط، عندما طوّر الناس من قدرتهم على الزراعة وإنبات المحاصيل. فالزراعة تحتم نمط الحياة المستقرة، من أجل الصبر على إنضاج المحاصيل، وأيضًا من أجل العيش على استهلاك الغلة المختزنة. فالزراعة تفرض على المنتجين أن يلزموا أنفسهم بأجزاء معينة من سطح الأرض، وأيضًا أن يدافعوا عن تلك الأجزاء ضد عدوان الآخرين، خاصة ضد غارات هؤلاء الذين لا يزالون يمارسون أشد طرق الحياة بداوة، كالرعاة الذين يريدون سوق قطعانهم عبر الأرض المزروعة. فالعمل بالزراعة هو أكثر أنماط الحياة المنتجة ابتكارًا.

فالزراعة تفرض ابتكارًا أن يكون هناك فائض، وتعلم الناس كيف يخططون لحياتهم، وإرجاء إشباع حاجاتهم، وتجعلهم أحرارًا في تنويع أنشطتهم، وقد أدى ذلك إلى اختراع المدن، وتطور مختلف الفنون العملية، وتقسيم العمل. ويمكن تخصيص جزء من فاض الإنتاج –بل يجب– لتكوين قوة عسكرية ممانعة، يحتاجها الناس لحماية حقوقهم

في الملكية، سيان بالنسبة لبضائعهم المختزنة أو أراضيهم، على النحو الذي يجعل الزراعة وأساليب الحياة المدنية ممكنة. فحماية الممتلكات الخاص عند كانط، كما عند لوك وروسوا وكثير من المنظرين السياسيين المحدثين الآخرين تمثل الوظيفة الأساسية والمنطقية للمجتمع المدني، وأساس كل تلك المؤسسات الدفاعية القانونية المكلفة بحماية الحقوق والعدالة.

ولا يفوتنا هنا أن ننوه عن الطريقة التي سبقت بها تلميحات فلسفة كانط في التاريخ، المفهوم المادي الماركسي للتاريخ. فماركس أيضًا فهم التاريخ على أنه ينقسم إلى مراحل، تتميز كل منها بطريقتها الخاصة في الإنتاج، والتي تختلف بشكل أساسي عن غيرها من حيث درجة التطور التي بلغتها قوى المجتمع المنتجة. وفهم أيضًا أن المؤسسات السياسية تقوم على علاقات الملكية المتطابقة مع الطريقة السائدة للإنتاج. نعم، إن نظرية كانط تفتقر بالطبع للمفهوم الماركسي عن الصراع الطبقي باعتباره هو المحدد للديناميكيات الاجتماعية، ولكن كانط تصور التغير الاجتماعي على أنه ينطوي على صراع بين أشكال الإنتاج الأعلى والأدنى- أقصد الصراع بين أساليب الحياة الرعوية والزراعية.

ومع ذلك، وبطريقة أخرى أيضًا، تؤسس فلسفة كانط في التاريخ التقدم الاجتماعي وبعمق على الصراع الاجتماعي. ففي المسألة الرابعة من «فكرة من أجل تاريخ شامل» حدد كانط الآلية التي تتكشف بها -كما يعتقد- الاستعدادات الإنسانية في التاريخ، هذه الآلية هي الخصومة الاجتماعية -أي النزعة الموجودة في الطبيعة الإنسانية للتنافس مع

الغير من الكائنات البشرية، وأن تكون لها أسلوبها الخاص في مواجهة إرادة الآخرين، وأن تحقق أعلى مرتبة أو وضع في نظر الآخرين.

وقد تطورت لا اجتماعية النزعة الاجتماعية جنبًا إلى جنب مع ملكة العقل نفسها، التي جعلتنا نعرف أنها نزعة شر، وكلاهما نتاج للمجتمع. وما نقوم به من أفعال بمقتضى الميل للااجتماعية النزعة الاجتماعية هو شيء نفعله بحريتنا وإرادتنا. ويجب أن نلام عليه، ولكن هناك قصدية طبيعية وراء لا اجتماعية النزعة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، فإن الطبيعة تستخدم هذه النزعة لتعزيز تطور استعدادات النوع الإنساني فحينما يسعى الناس لإحراز التفوق والتميز على الآخرين، يتعسون أنفسهم ويجعلون أنفسهم أشرارًا؛ ولكنهم في هذه العملية، يطورون من قدراتهم التي ستنتقل للأجيال التالية وتثري كلاً من الطبيعة البشرية والتاريخ الإنساني.

كانط والدولة السياسية:

يقول كانط تصل لا اجتماعية النزعة الاجتماعية، كآلية لتطوير الاستعدادات الإنسانية، إلى نهايتها عند النقطة التي يؤدي فيها الصراع الإنساني إلى تمزق الحياة المدنية المستقرة وإشاعة الفوضى فيها.. تلك الحياة المتحضرة التي تحتاجها لحماية الملكات الإنسانية وإضافة المزيد من التطور إليها، فإن لم تكن الحياة والملكية الخاصة في أمان، فلن تكون لدى الناس الفرصة لتحسين أنفسهم، ومن ثم فإن غاية الطبيعة في إحداث تطوير مستدام لاستعدادات النوع الإنساني، تتطلب مجتمعًا مستقرًا منظمًا، وتتطلب أيضًا حالة من الأمان مع العدالة. وعنده فإن

القصدية الطبيعية تستلزم أداة أخرى.. هذه الأداة التي قدمها كانط في المسألتين الخامسة والسادسة من «فكرة من أجل تاريخ شامل»: هي التأسيس لفكرة مجتمع مدني عالمي يقيم الحق الشامل». هذا المجتمع المدني الذي يتميز سلطة إجبارية لحماية الحقوق والملكية الخاصة، هو الدولة السياسية. إن قدرة الناس على الاعتراف بهذه الدولة وطاعتها، من أجل تعزيز التطور الكامل لاستعدادات نوعنا الإنساني، وأيضًا من أجل تأسيس دولة سياسية تنسجم مع غائية طبيعية، هي خلق إرادي للكائنات البشرية ذاتها، وتخضع للمبادئ العقلية المثالية (للحق أو العدل).

إن ابتكار دستور مدني مثالي للدولة، يمثل بالنسبة للنوع الإنساني «مشكلة» يجب أن يجد الناس حلها بأنفسهم، فضلاً عن كونه غاية للطبيعة ومطلوبة بشدة لتسهيل الغاية الأساسية والأهم للطبيعة لتطوير الملكات الإنسانية). كذلك العدل من الكائنات البشرية يمثل بالنسبة لهم مطلبًا للعقل.. إنه هدف يجب عليهم إنجازه بلا قيد ولا شرط. وفي المسألة السابعة، أكد كانط أن هذه المشكلة لا يمكن حلها ما دامت ظلت الدول من حيث علاقاتها ببعضها في حالة حرب دائمة. فالحروب ذاتها ليست فحسب مدمرة للظروف الضرورية لتطوير الملكات الإنسانية، بل وأيضًا الحاجة القائمة للتأهب والاستعداد للحرب التي تشوه الدولة، حينما تضع السلطة في أيدي هؤلاء الذين يحكمون بروح الاستبداد العسكري، والانحراف بالمواهب والموارد الإنسانية لأهداف لا صلة لها بالتقدم الإنساني، بل وهي بالأحرى معادية له.

إن كانط لم يكن يجهل الحجج التي طرحها تيرجوت في قرنه،

ثم أعاد إحياءها أنصار الحرب الباردة في القرن العشرين، من أن التكنولوجيا العسكرية يمكن أيضًا أن تخدم التقدم الإنساني. ولم يكن يتسنى لكانط أن يدير ظهره لهذه الفكرة التي كثيرًا ما ترتبط بهيجل- أي أن سمو الحرب يساعد في توجيه الدولة ؟؟؟ بالأفراد فوق ميولهم الوضيعة، في سعيهم وراء الرضى الذاتي الذي يميز الحياة الاقتصادية الخاصة في زمن السلم. (والحقيقة أن كانط يعبر أيضًا بشكل مباشر عن هذه الفكرة «الهيجيلية» بنفسه.

التاريخ والإيمان الأخلاقي:

يستتبع أننا لو تصورنا أن الباعث على نظرية كانط في التاريخ ذاته؛ هو الإيمان الأخلاقي بتحقيق هذه الغايات التاريخية أو الأمل في ذلك تصورنا هذا سيكون بلا معنى.. ذلك -وكما قلنا قبل ذلك- لأن الأساس المنطقي الوضع هذه الغايات ليس بكليته أوّليًا، ولكنه يعتمد على النتائج النظرية المترتبة على القول بأنه في سياق فلسفة كانط في التاريخ.

ومع ذلك؛ فإن إغراء الاعتقاد بأن الاعتبارات العملية هي التي بعثت بحق على المبادئ النظرية لفلسفة كانط في التاريخ، ربما يشير لمشكلة حقيقية فربما كانت المصادفة السعيدة وحدها هي جعلت مجموعة من الأهداف أو الغايات العملية (أو الأخلاقية) مثل الدستور المثالي للمجتمع المدني والسلام الدائم بين الأمم والتحسين الأخلاقي للنوع الإنساني، نقول: جعلت هذه الأهداف العملية تظهر عندما بدأنا نفهم التاريخ الإنساني نظريًا وفقًا للمبادئ التنظيمية للحكم الغائي ومن يدري. لعلنا نجد مثل هذه المصادفة المريبة.. إذ لماذا يتعين أن يكون

أفضل تفسير نظري لتاريخنا يشير إلى طريق الواجب الأخلاقي- أو حتى لسلسلة من الواجبات وربما يعطينا أيضًا مبررًا للأمل بأنها يمكن أن تتحقق؟ طريقة واحدة فقط يمكننا من خلالها الشك، هي أن ننسب لكانط الرأي الذي قول إن المغامرة بكليتها كانت وراءه منذ البداية بواعث من الآمال الأخلاقية، يستند الشك نفسه إلى سوء فهم لمقاصد كانط وأنهما من قبل أن هذا المخرج لا يمثل تفسيرًا يمكن الدفاع عنه لما يفعله كانط في فلسفة التاريخ.

ومع ذلك، لا تزال هناك فيما يبدو مصادفة مريبة. فإذا كان هناك ثمة رد عام على هذه الشكوك، إن محاولة كانط -والتي شغلته بشكل متزايد في النقدين الثاني والثالث في عقد مصالحة» بين العقلين النظري والعملي، أو البرهنة على «وحدتهما». وبعبارة أخرى تقول إن كانط نفسه أيضًا شعر بالحيرة إزاء العلاقة بين الجانبين النظري والجانب العملي لفلسفته، ليس بالنسبة لمجال التاريخ فحسب، بل وأيضًا في معرفتنا بالطبيعة والغوص فيها، وفي الهوة بين المشكلات الميتافيزيقية التي لم تجد حلاً، وفي العلاقة بين معرفتنا بالطبيعة وبين استجابتنا الإستاطيقية في أن يجعل كل هذه الارتباطات أكثر معقولية، ويوحد تحت مبادئ ما يبدو فيها على إنه ضربة حظ، أو مصادفة موضع شك. يضاف إلى ذلك أن ما ينتوي كانط بعثة تحت هذه العناوين غير واضح تمامًا، وربما الأقل من ذلك وضوحًا، ما إذا كان قد أنجز شيئًا مطلقًا. إذن، ربما يتعين علينا أن نتعلم كيف نعيش مع شكوكنا المقلقة.

وليس علينا أيضًا أن نسلم جدلاً بأنه يفترض على فلسفة كانط

في التاريخ أن تعطينا أسبابًا للتوقع أو التنبؤ بنجاح نضالنا الأخلاقي- أي التقدم الفعلي للدساتير المدنية نحو الكمال. والتعاون الفعلي بين الدول من أجل تكوين فيدرالية قانونية، للمحافظة على سلام دائم بينها، فأحيانًا يبدو كانط كأنه يعتقد بأنها تمدنا بالفعل بهذه الأسباب، لأنه في مقالة «نحو سلام دائم» يعرض نتائج مستخلصة من فلسفة التاريخ تعطينا «ضمانًا» لتفاهمات واتفاقات السلام الدائم التي أوجزها لقد أدرك جيدًا أنه قبل أن يتخذ رؤساء الدول -هؤلاء الذين يشك فيهم كانط (وأحيانًا يسخر منهم، وكثيرًا ما يعتبرهم رؤساء سيئين)- والذين يوجه إليهم مقاله، نقول قبل أن يتخذوا خطوات إيجابية نحو سلام فيدرالي، سيحتاجون لإعادة طمأنة على أن الوجهة التي يقودهم إليها كانط تحمل بعض دلائل النجاح في التاريخ الإنساني. وعلى الرغم من ذلك، ليس من الواضح مباشرة كيف يمكن لفلسفته في التاريخ أن تقدم لهم هذه التأكيدات، وتظل في الوقت نفسه متسقة من مزاعمها النظرية.. فتعيين شيء ما على أنه غاية للطبيعة، معناه عند كانط القول بأن لدينا أسبابًا كشفية أو تنظيمية لفحص الحقائق على افتراض أن هناك ميولاً طبيعية تعمل على تحققها فعليًا، ولكن هذه الأسباب الكشفية بذاتها لا تقدم لنا ضمانًا نظريًا، بل في الحقيقة لا تقدم لنا أي دليل حقيقي على الإطلاق على أن ما عينّاه على أنه غاية طبيعية سيتحقق بالفعل. فالتوصية الكشفية لا تقول سوى إننا ضخمنا من المعقولية بالبحث عن مثل هذا الدليل، ولا تخبرنا -بشكل مؤكد- بأننا نضمن العثور ما نبحث عنه.

يضاف إلى ذلك أن تعيين شيء ما على أنه غاية طبيعية، لن يكون له

معنى تجريبي، ولو لأغراض الكشفية، إن لم نلحظ بعض الآليات التي تعمل نحو إنجازه. فنحن نقول إن الحفاظ على درجة حرارة ثابتة للجسم هو غاية للطبيعة بالنسبة للحيوانات، لأننا نلاحظ سلوكيات غريزية وآليات تتجه لرفع درجة حرارة أجسامها عندما تشعر بالبرد الشديد. وتخفيض حرارة أجسامها عندما تشعر بالحر الشديد.. وبالمثل، هناك شرط ضروري لتصور إنجاز السلام الدائم بين الأمم كغاية للطبيعة، هو العثور على بعض الآليات التي تعمل بالفعل في هذا الاتجاه. وبالتوازي مع هذا الخط الفكري، يستشهد كانط بحقيقة مهمة هي أن الأمم يمكن أن تكون أقوى عسكريًا، ولكن فقط لو كانت قوية اقتصاديًا. وأن الأمة الأكثر تحضرًا، تصبح قوة اقتصادها متوقفة على ازدهار السلام. فالأمم التي لا تضمن علاقات السلام مع جيرانها، ستعجز أكثر فأكثر عن تحقيق انتصارات في حروبها معها في حين أن الأمم التي في وضع أفضل بالنسبة للدفاع عن نفسها، هي أيضًا ينبغي أن يكون الأكثر استعدادًا للانضمام للفيدرالية السلمية.

ولكن، يبدو أن كانط يعترف أيضًا بأن الأسباب الكشفية التي تقدمها فلسفته النظرية في التاريخ لتوقع نجاح مشروعه للسلام الدائم، فشلت في تقديم ضمان نظري حقيقي. وعند هذه النقطة التي نكص فيها على عقبيه إلى الواجب الأخلاقي، علينا أن نعزز غاية السلام الدائم، ونأمل -سيان على أسس عملية أو دينية- عقلانية- أن الغاية ستتحقق. إنه أمل عقلاني أكثر منه أي توقع نظري، ذاك الذي يؤكده «كضمان» للسلام الدائم (362-EF8:360)، فهو يسلم وبوضوح أنه حتى ذلك الأمل لن

يكون معقولاً، ما لم تكن هناك أسس نظرية بشكل عام لتوقع نجاحه. وبناء على ذلك، قدم توليفة، لا يمكن إنكار أنها أقل من أن تكون مقنعة أو حاسمة، من التوقعات الاستكشافية والأسباب التجريبية الداعمة لها، باعتبارها كافية لتكوين تلك الأسس؛ «فالطبيعة تضمن السلام الدائم من خلال آلية الرغبة الإنسانية ذاتها، مع التأكيد أنها غير كافية للتنبؤ بمستقبله (نظريًا)؛ ومع ذلك تظل كافية من أجل الأغراض العملية، وجعل العمل من أجل هذه الغاية (وليس مجرد الوهم) واجبًا علينا».

التقييم النقدي
لفلسفة كانط في التاريخ

ثم لنفرض أننا فسرنا آراء كانط على النحو الصحيح مع شيء من التعاطف، فهل هذه التفاسير إذا أخذنا الأمر على محمل الجد- نستحق أن تقبل؟ ففلسفة كانط في التاريخ تعتمد على التسليم بوجود غائية طبيعية في التاريخ الإنساني- على الأقل للأغراض الكشفية- ذات أهداف جمعية ولا واعية. هذا الوجه من نظرية كانط يجعلها مسرفة تأملية لا تجريبية، بل وأيضًا غامضة ومبهمة. وبهذا الاعتبار، قد تبدو فلسفته في التاريخ شديدة الصرامة تقف على طرفي نقيض مع ما اشتهر عنه كشاك وأبستمولوجي متواضع يأخذ جانب الحذر. فأنصار ما يسمى بـ «النزعة الفردية الميثودولوجية» سيقولون إن الاحتكام للنزعات أو الاتجاهات التاريخية أمر معقول ومقبول إذا أمكننا أن نستوثق من وجودها، ثم فسّرت بلغة الخيارات والبواعث الخاصة بالأفراد، عندما تتوافر لها أسس ميكروسكوبية.

غير أن كانط لم يكن واحدًا من أصحاب النزعة الفردية الميثودولوجية، وإنما لم يقصد بالغايات الجمعية اللاواعية التي افترض وجودها في التاريخ الإنساني لأغراض تنظيمية، أن تكون مسلمات اعتباطية. ولم يرد أن تنفصل عن البواعث والأفعال التجريبية القابلة للملاحظة للأفراد: فكل الهدف من النظرية ذاتها هو استخدام هذه الغايات لتعيين تلك

النماذج الخاصة بالبواعث والأفعال الإنسانية ذات الأثر التاريخي، مميزًا إياها عن العوامل العرضية في الاختيار الإنساني، والتي لا تعدو علاقتها بالتاريخ علاقة عابرة لا أهمية لها؛ ومع ذلك فمنهج كانط ما كان له أن يبدأ بالأسس الميكروسكوبية، ثم يستخلص منها الاتجاهات التاريخية أو الأغراض الطبيعية؛ بل كان يتوجب عليه أن يفترض أغراضًا طبيعية معينة بطريقة كشفية، ثم يستخدمها كمرشد لاكتشاف أنواع البواعث والأفعال، الفعالة تاريخيًا، على المستويين الفردي والجمعي.

إن الغاية التاريخية من التطوير المستدام لاستعدادات النوع الإنساني، تؤدي –على سبيل المثال- إلى تحديد لا اجتماعية النزعة الاجتماعية (السمات الإنسانية للسخط والاستياء والتنافسية) على أنها الآلية الأساسية لهذا التطوير- أي أن الحاجة التاريخية للأمم في مرحلة معينة من التاريخ أن تظل في حالة سلام من أجل استكمال دساتيرها المدنية، ومواصلة تطوير قدرات إنسانية جديدة، يقودنا للاعتراف بأهمية التجارة والنجاح الاقتصادي في جعل الأمم قوية.. وأيضًا رفض المواطنين المشتغلين بالتجارة تحويل حياتهم وممتلكاتهم لتكون تحت تصرف رؤساء الدول المولعين بالحروب لتحقيق أوهامهم الجشعة البربرية في الفتوحات العسكرية.. كذلك يحاول كانط أن يقدم ؟؟؟ الغائية الطبيعية للتاريخ بوصفها غائية لا اعتباطية، بربطها بالغائية الطبيعية الموجودة في الكائنات البشرية بوصفها أحد أنواع الكائنات الحية، لأنه يعتقد أن هذه الغائية تلعب دورًا في الأبحاث البيولوجية.

ولا شك أن هناك حدًا لمغامرة كانط النظرية بالنسبة لغائيته التاريخية التي قد تفقد الفيلسوف التجريبي التقليدي رباطة جأشه،

ولكن هناك انحرافًا حقيقيًا مماثل- وإن لم ينل حقه من التقدير- عن الحذر التجريبي المتضمن في المثالية المجردة التي استخدمها أصحاب الفردية الميثودولوجية في بناء «أسسهم الميكروسكوبية» لاتجاهات اجتماعية ونزعات كانوا ينتوون تشجيعها، ولكن في كلتا الحالتين، فإن التقييم الأمين لما يحدث، يجب أن يضع في اعتباره أن إعادة البناءات التجريبية في كل مجالات المعرفة بطريقة منهجية منظمة يبخس الدور الإبداعي للتنظير حقه؛ فهناك عادة افتراضات على المستوى الميكروسكوبي تُبنى على خيارات التجريد والمثالية، تستخدم لبناء الأسس أو القواعد الميكروسكوبية.. وهذه كلها أقل الموضوعات خضوعًا للإجبار التجريبي والفقد، إلى حد أنها ظلت غير معترف بها. فالاختيار الكانطي عندما يبدأ من المستوى الميكروسكوبي، يعد أكثر صراحة في الاعتراف بأهمية طموحاتنا المعرفية «الأوّلية» من أصحاب الفردية الميثودولوجية الذين يتظاهرون بشكل مخادع بأنهم يبقون قريبًا من الملاحظة التجريبية.

فلسفة كانط في التاريخ

المشكلة الأكثر خطورة بالنسبة لفلسفة كانط في التاريخ؛ أننا لم نعد نؤمن بغائية كانط الطبيعية ذات البواعث الكشفية، باعتبارها الطريقة الصحيحة لبحث بنية وسلوك الكائنات الحية. فمنذ أيام دارون، كان هناك اعتراف بأن التنظيمات الغرضية اللاواعية واللامقصودة في الأشياء الحية، لها تفسيرها التجريبي المحدد القائم على الانتخاب الطبيعي.. فضلاً عن ذلك، فإن هذا التفسير يكشف عن أن فرضية كانط بأن الغائية في الكائنات الحية هي الأكمل، هي فرضية كاذبة تجريبيًا

وغير مفهومة؛ فعندما نتعلم مثلاً كيف تتطور أعضاء الشيء الحي، نفهم أحيانًا لم تعتبر هذه الأعضاء هي الأفضل كي تناسب الوظيفة التي تقوم بها. وقد يثبت في النهاية -ولأسباب مماثلة- أنه ليس كل ما تصورناه بحق أنه أحد الاستعدادات النوعية لكائن حي، قد تطور بشكل كامل في المسار العادي لتطور الكائن الحي؛ لذا يبدو أن الأساس البيولوجي لفلسفة كانط في التاريخ، قد قرضته التطورات العلمية ما بين عصره وعصرنا.

ومع ذلك، ليس من الواضح تمامًا ما إذا كانت الاعتبارات الميثودولوجية التي حفزت على فلسفة كانط في التاريخ، هي اليوم أقل قابلية للتطبيق، عما كانت عليه في القرن الثامن عشر.. نعم، قد تكون البيولوجيا قد تقدمت بحيث قوضت تطبيقاتها غائية كانط الطبيعية ذات البواعث الكشفية، ولكن التاريخ لا يزال مجالاً للبحث والتساؤل، بحيث لم يطبق عليه أي نظرية تجريبية مماثلة بنجاح. وربما لا تزال أفضل فرصة متاحة لنا لجعله معقولاً، هي الغائية التنظيمية التي تبناها كانط. كذلك كانت لمقاربة كانط فائدتها الأخرى له، وهي أنها مكنتنا من ربط دراسة تجريبية نظرية للتاريخ، باهتمامنا العملي بالتاريخ كعوالم أو وسائل تاريخية، وذلك بتعيين النزعات التاريخية -التي يسميها كانط «غايات الطبيعة» غير المقصودة- التي يمكن أن تنسجم مع جهودنا ككائنات أخلاقية. وقد تبنت النظريات التاريخية منذ أيام كانط -وأشهرها مادية ماركس التاريخية- فكرة أن التغييرات التاريخية يمكن أن تفهم كوظائف للتطور التقدمي للقدرات الإنسانية الجمعية، وما يستلزمه ذلك من تغييرات في الأشكال الاقتصادية عبر الزمن. وقد استخدم كثيرون

آخرون بخلاف ماركس هذه الفكرة على مستوى واسع من التنوع في السياقات، للتعامل مع التغيير الاجتماعي والتاريخي، مثل النظريات المعروفة بـ «نظريات الحداثة». وعلى الرغم من أن الأفكار الأساسية لفلسفة كانط في التاريخ، ليس من السهل دائمًا قبولها في هيئتها الأكثر حداثة، فهي أبعد ما تكون عن كونها مرفوضة.

وبالطبع، ليس أسهل من الاعتراف بأن طريقة الجانب العملي أو الأخلاقي- الديني من فلسفة كانط في التاريخ لا تزال معنا، فنحن مازلنا أيضًا مهتمين من الناحية العملية باتجاه النمو الاقتصادي، وعلاقته بتوقعات السلام بين الأمم. فمشروعات القرن العشرين- مثل عصبة الأمم والأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي- ليست سوى محاولات لتحقيق الآمال التي كان كانط من بين الأوائل الذين نادوا بها. ولا تزال معنا نزعة كانط للعالمية، التي هي -بشكل أساسي- رؤية لتاريخية الطبيعة الإنسانية. لقد آمن كانط بأن كل منا، بقدر ما هو مواطن في نظام مدني محدد تجريبيًا، أو دولة سياسية، فهو أيضًا مواطن من جماعة عالمية واحدة- أي محاولتنا لأن نحقق على الأرض فكرة «مملكة الغايات» الأخلاقية التي تضفي على كل الكائنات العاقلة شرفًا وجلالاً لا يقدر بثمن. وتنسجم كل الغايات والحقائق والقواعد في وحدة منظمة. هذا الجانب من طموح كانط لا يزال معنا، ولكن ليس بمعنى أننا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق الفكرة، ولكن بالأحرى بمعنى أنه من الصعب جدًا هذه الأيام بالنسبة لشخص مفكر أكثر منه منذ قرنين مضيًا، ألا يشارك كانط رأيه في أننا لن نحقق طبيعتنا ككائنات بشرية، إلا بقدر ما يحققه نوعنا الإنساني من تقدم تاريخي في هذا الاتجاه. وهذا بدقة

هو الفكر الذي اختتم به كانط آخر أعماله «أنثروبولوجيا من منظور برجماتي».

وختامًا لمحاولته تعيين «خاصية النوع الإنساني» ككل، بدأ أولاً بوصفه بلغة لا اجتماعية النزعة الاجتماعية: «إن خاصية النوع التي تدل عليها خبرة كل العصور هي: إذا أخذنا (الجنس الإنساني ككل واحد) بشكل جمعي، فهو حشد من الأشخاص، يوجدون بشكل متعاقب جنبًا إلى جنب، ولا يمكنهم فعل أي شيء إلا إذا عاشوا معًا في سلام، وإن كان هذا لا يمنع من أنهم غير قادرين على تجنب المضايقات الدائمة من بعضهم للبعض الآخر» ثم يتساءل بعد ذلك، ما إذا كان هذا النوع طيبًا أم شريرًا. ويبدو في البداية كأنه ينحاز لجانب المبغضين للبشر من النقاد ممن يعبرون على الانسانية، إما ولعها بالأذى، وإما السخرية منها لحماقتها. هذا الوصف لا يأتي من شخص منفرج الأسارير يهوى الضحك، بل يعبر أيضًا عن السخرية بهدف الازدراء والاحتقار. وقد تكون هذه المواقف صحيحة، ولكن في شيء واحد، هو أنها ذاتها تكشف فينا «عن استعداد أخلاقي، ومطلب عقلاني فطري لإبطال نزعاتنا الشريرة».. وهكذا، كان تصوره النهائي للطبيعة البشرية.

الفصل السادس
فلسفة كانط الأخلاقية

تقوم فلسفة كانط الأخلاقية على قيم عدة متصلة ببعضها. فكرتها الرئيسية تتعلق ؟؟؟ العقلاني باعتباره كائنًا مستقلاً، وهذا يتصل بشكل وثيق بالكرامة المتساوية لكل الكائنات العاقلة بوصفها غايات في ذاتها، وتستحق الاحترام في كل أفعالها العقلية. هاتان القيمتان تجتمعان معًا في تصور الجماعة المثالية، أو «عالم الغايات» الذي يعتبر كل كائن عاقل عضوًا شرعيًا فيه، حيث تتوحد فيه كل غايات الكائنات العاقلة في نظام واحد منسجم الذي هو هدف نضالهم جميعًا. هذه القيم الأساسية، جنبًا إلى جنب مع قاعدتها الفلسفية، ثم عرضها بشكل مفصل في عملين رئيسيين لكانط في علم الأخلاق، هما التأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عام (1785) ثم «نقد العقل العملي» عام (1788).

والتأثير المباشر والمعترف به الذي مارسه كانط على تاريخ فلسفة الأخلاق يستند حصريًا تقريبًا إلى هذين الكتابين الأساسين في علم الأخلاق؛ ومع ذلك فهذه القيم الأخلاقية في الفكر الأخلاقي الكانطي وضعت في سياق ما يسميه كانط بـ «الأنثروبولوجيا التجريبية»، وهي نظرية متميزة في الطبيعة الإنسانية والمنزلة الإنسانية. وإذا كان نقد كانط النظري يتعلق بالحدود التي ينبغي أن يلتزم بها العقل في محاولته

لاكتساب المعرفة أوليًا. فإن فلسفته العملية تتعلق بالحدود الدقيقة للعقل المشروط تجريبيًا –أي العقل الذي يعمل في خدمة الرغبات غير العقلية. والتقابل الأساسي بين «الواجب» وبين «الرغبة» ثم بين مبدأ الأخلاقية «الأولى» أو «الشكلي» وبين المبادئ «المادية» القائمة على رغباتنا الطبيعية، لا يعتمد فحسب على الأسس الأوّلية لنظرية كانط ولكن أيضًا على نظريته في الطبيعة الإنسانية. وقد تمت مناقشة الأساس التاريخي لهذا الجانب التجريبي المهم من الفكر الأخلاقي الكانطي في الفصل السابق. وهو لم يقم أبدًا بتطوير «الأنثروبولوجيا العملية» التي قال إنه بحاجة إليها لاستكمال الفلسفة الأخلاقية. ولكن ما فعله هو أنه أدخل الاعتبارات «الأنثروبولوجية» ضمن الاستدلالات التي استنتج منها نظام الواجبات القانونية والأخلاقية والذي قدمه في عمله الأخير في علم الأخلاق، وهو «ميتافيزيقا الأخلاق» (1797-8).

والإضافة [illegible] الأعمال الأساسية [illegible] في علم الأخلاق، والمؤلفات [illegible] قدم [illegible] من المؤلفات التي [illegible]

[illegible]

[illegible] (1786) [illegible] (1795) و«عن الحق المفترض في الكذب من أجل حب الخير الإنساني» (1797) و«تعارض الملكات» (1798). إحدى النتائج التي تؤكدها مؤلفات كانط الأساسية في علم الأخلاق، هي أن تهمل هذه المؤلفات، وأن تعطي

الاهتمام الأكبر لأكثر عروض كانط الصورية عن المبدأ الأخلاقي، وأن تعالج التقابل بين الباعث على الواجب أو العقل، وبين الإحساس أو الرغبة، باعتباره نتيجة لـ «صورية» كانط الأخلاقية. وسأحاول في هذا الفصل أن أصحح الفهم الخاطئ الذي نتج هذا التأكيد الخاطئ بالنسبة لمؤلفات كانط الأساسية في علم الأخلاق، وإهمال السياق الأكبر من الكتابات عن الأنثروبولوجيا والأخلاق التطبيقية التي تحتاج للفهم؛ ولهذا السبب، سأعتمد على فلسفة كانط في التاريخ التي ناقشناها في الفصل السابق، كي أقدم سياقًا يمكن أن تفهم من خلاله أسس علم الأخلاق الكانطي.

الأوامر المطلقة والقواعد الأخلاقية الجامدة:

علينا في البداية أن نبحث بعض، بل الكثير من المصادر الأولية لسوء فهم ومقاومة نظرية كانط في علم الأخلاق. فقد اشتهر كانط بتمسكه بالمواقف شديدة التطرف (بل والمنفرة) في قضايا أخلاقية معينة؛ فقد آمن دائمًا بضرورة إعدام المجرمين، وأن الانتحار يتعارض مع واجبك الكامل نحو نفسك، وأن الاتصال الجنسي إهانة وعار على إنسانيتنا، وأن الاستمناء أو العادة السرية جريمة أخلاقية أشد خطورة من الانتحار، وأنه لا مبرر على الإطلاق لعصيان السلطة السياسية الدستورية القائمة، اللهم إلا إذا أمر رئيس السلطة بفعل شيء خاطئ في ذاته. وفي إحدى المرات، قال: إن الكذب ولو من أجل مزيد من الخير والسعادة الإنسانية، أو حتى من أجل إنقاذ حياة إنسان بريء اتهم باطلاً بجرم لم يرتكبه، هو عمل خاطئ نعم، إنه شيء عادي أن يبالغ المفسرون غير المتعاطفين مع كانط في تصوير آرائه في مثل هذه المسائل، ولكن هذا لا يمنع من

أن ؟؟؟ له هم أنفسهم فسروا كثيرًا من آرائه الأخلاقية في موضوعات معينة على أنها صارمة لدرجة اللاإنسانية. وبعض هذه الآراء كانت تعد شديدة الحساسية على الرغم من أن الكثيرين في عصره شاركوه بالتأكيد معظم آرائه، أكثر مما هي عليه الآن.. فإذا أردنا أن نتعلم شيئًا ما من نظرية الأخلاق الكانطية أو عنها، فليس علينا سوى أن نستعلم عن آراء كانط اللاأخلاقية، ما إذا كانت مستدلة بالفعل من القيم والمبادئ المتضمنة في نظريته الأخلاقية.

وربما كان من المتوقع من نظرية ما تجعل القيمة الأساسية التي تهتم بها هي استقلال العقل وكرامة الكائنات العاقلة، أن تقدم لنا أسبابًا تبرر بها: لماذا لا ينبغي قبول المتاعب واجتلاب المنافع كمبررات كافية للكذب أو لتدمير طبيعة الواحد منا العقلية، ولكن من الصعب أن نفهم كيف تسنى لمثل هذه القيم أن تبرر القوانين الصارمة ضد الكذب والانتحار، دعك من تبرير بعض آراء كانط اللاأخلاقية الأخرى- حتى الكرامة الإنسانية هي أيضًا تفهم على أنها تمدنا بأسس منطقية لعمل استثناءات للقواعد الأخلاقية ضد الكذب أو الانتحار في حالات معينة، أما هؤلاء الذين يهتمون بالقضايا الأخلاقية الخاصة، فعليهم أن يتأملوا كيف يستدل كانط نتائجه من مبادئه، شريطة ألا نسلّم أن مثل هذا الاستدلال صحيح، أو أن آراء كانط بالنسبة للقضايا الأخلاقية الخاصة تمثل بالضرورة تفسيرًا صحيحًا للمبادئ الأساسية لنظريته الأخلاقية.

إن الطرق التي نربط بها بين جمود بعض آراء كانط وبين شيء أساسي في نظريته الأخلاقية؛ هي أن نفهمها بوصفها معبرة عن فكرته بأن الواجبات الأخلاقية هي «أوامر مطلقة إذا يفترض في الأوامر

المطلقة أن تكون صحيحة بلا قيد ولا شرط؛ ومن ثم فأي مبدأ ذهب إليه على أنه أمر مطلق- وليكن مثلاً: لا تكذب- يجب أن يكون صارمًا مادام لا يحتمل استثناء من أي نوع، ولكن هذه الحجة المغلوطة التي تثير السخرية ترتكز إلى خلط غاية في البساطة. فالمبدأ العقلي المعياري – أو «الأمر»- الذي يرشدنا في أفعالنا، هو بالنسبة لكانط «مطلق» عندما لا تكون صحته مشروطة بتحقيق غاية معينة، حيث يكون الفعل هو مجرد وسيلة لذلك؛ ومع ذلك فهذا لا يستلزم أن صحة القواعد –عندما تكون صحيحة- التي هي الأوامر المطلقة، متوقفة على ألا تكون مشروطة في ظرف خاصة، أو ألا تكون أساسًا لعمل استثناءات لقاعدة أخلاقية صحيحة بشكل عام؛ فعندما يكون الكذب فعلاً خاطئًا، فإن خطأ هذا الفعل بالنسبة لكانط ليس متوقفًا على ما إذا كانت غاية ما مرغوبة –وليكن السعادة الإنسانية- قد تحققت بالامتناع عن الكذب، غير أنه لا يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك استثناءات لقاعدة «لا تكذب»- أقصد الحالات التي لا تكون فيها هذه القاعدة ملزمة كأمر مطلق. أما ما إذا كانت هذه الاستثناءات تحدث كثيرًا، فهو أمر يقرره اشتقاق القاعدة الأخلاقية «لا تكذب» من المبادئ الكانطية الأساسية أكثر، مثل «عامل كل كائن عاقل بوصفه غاية في ذاته»، واضعين في الاعتبار الحالات الممكنة التي لا تتطلب فيها هذه القيمة الأساسية تقيدًا صارمًا بتلك القاعدة. وقد عالج كانط الاستثناءات- أي استثناءات القواعد الأخلاقية- باعتبارها إحدى المقولات الاثنتي عشرة الأساسية للعقل العملي، و«قضايا الضمير» العشرين أو ما يزيد، التي أثارها كانط حول واجبات معينة في نظرية الفضيلة التي تتعلق أساسًا بحالات قد

تكون استثناءات لقواعد تتصف بأنها عامة وإن لم تكن كلية.

صحيح أن كانط كان أيضًا يلفت أنظارنا بشكل منتظم (وبنبرة نقدية عالية) للميل الإنساني الذي يجعلنا نستبيح استثناءات لأنفسنا، بالنسبة للقواعد الأخلاقية التي نتوقع من الآخرين طاعتها. ونستفيد من الحقيقة التي تقول إن القواعد الأخلاقية أحيانًا ما تكون لها استثناءات- كعذر حقير للفشل في اتباع القواعد الأخلاقية، حينما كان يتوجب علينا اتباعها، غير أنه من المؤكد أن الفقرات التي قال فيها تلك الأشياء ليست مباحة للنقد استنادًا إلى الصرامة المفرطة أو اللاإنسانية، ذلك أن كانط يقينًا كان على حق في أن الناس كثيرًا ما يفعلون ذلك، وأن فعلهم هذا هو المسئول عن كثير من الشر وكثير من اللوم في السلوك الإنساني.

كانط وعلم الأخلاق

في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» قسم كانط علم الأخلاق إلى قسمين: «ميتافيزيقا الأخلاق» الذي يتمثل في المبادئ الأخلاقية الصحيحة «أوليا» بالنسبة لكل كائن عاقل، ثم «الأنثروبولوجيا العملية»، وهي دراسة تجريبية للطبيعة البشرية التي ستطبق عليها المبادئ. ونادرًا جدًا ما تلقى كانط ما يستحقه من تقدير لمعالجته الأنثروبولوجيا العملية في هذا التقسيم باعتبارها جزءًا ضروريًا من علم الأخلاق، والتي ؟؟؟ فيما يرى- يستحيل أن نعين واجبات محددة. وربما كان السبب في ذلك أن كانط لم يكتب عملاً مخصصًا للأنثروبولوجيا العملية، على الرغم من أن محاضراته في الأنثروبولوجيا بدأت عام 1772، واستمرت حتى نهاية عمله بالتدريس، والتي كانت أوسع المحاضرات التي ألقاها شعبية، وأكثرها تكرارًا. وقد انتهت به ملاحظاته المتنوعة للحالة الراهنة لعلومنا الخاصة بالطبيعة البشرية للإيمان بشيئين، الأول: هو وجود قصور حاد في قدرتنا على معالجة هذه الدراسة علميًا، على الرغم من أهميتها الشديدة. والثاني: أن الحالة الراهنة من دراسة الطبيعة البشرية تتصف بأنها هزيلة ومجدية، حتى فيما يتعلق بإمكاناتها المحدودة.. ويضاف إلى ذلك، إنها لم تحظ بما تستحقه من تقدير؛ لدرجة أن كانط حينما أوشك أخيرًا على كتابة «ميتافيزيقا الأخلاق» قرب نهاية حياته الفكرية، أعاد صياغة الفرق بين «ميتافيزيقا الأخلاق»

ذاتها. وحصر «الأنثروبولوجيا العملية» في دراسة الظروف الذاتية الخاصة بالطبيعة البشرية التي تعوق الناس أو تساعدهم في تنفيذ قوانين ميتافيزيقا الأخلاق.

والمدخل الوحيد لدراسة الطبيعة البشرية التي أنجزها كانط بكل الثقة، يوجد في كتابه في فلسفة التاريخ. كانت فرضية كانط هي أن الطريقة الوحيدة لجعل التاريخ الإنساني مفهومًا لنا من الناحية النظرية، هي أن نكتشف فيه غاية طبيعية، ومن ثم لا نهائية من الناحية الزمنية، تعد هي التطور الكامل للاستعدادات الطبيعية للنوع الإنساني. هذه الغاية لا صلة لها بمقاصد الناس الواعية، بل هي غاية طبيعية وضعت عن طريق الحكم التأملي بوصفه فكرة تنظيمية لتعظيم معقولية المعطيات بالنسبة لنا، حيث إن هذه الاستعدادات في النوع الإنساني العاقل لا تتعلق بأي شخص منفرد، بل فقط بالنوع كله كما يتطور خلال الزمن، فإنه يجب على الغايات التي تجعل التاريخ الإنساني مفهومًا أن تكون غايات جمعية لكل النوع خلال الزمن، حيث يؤدي الأفراد دورهم بلا قصدية؛ ولا يكتسبون وعيًا بحقيقة ما يجرى حولهم إلا فقط من خلال الدراسة الفلسفية للتاريخ.

وهذا يكفي بالفعل وأكثر لطرح نقطتين تفندان صور سوء الفهم الشائع لعلم الأخلاق الكانطي. الأولى، إن تصوير كانط على أن لديه تصورًا «سرمديًا» أو «لا تاريخي» للعقل؛ ليس فحسب هو من قبيل التبسيط المخل، بل هو تصوير خاطئ جوهريًا، ثم بعد ذلك ننظر لهيجل (مثلاً) على أنه قام بـ «تصحيح» ذلك بتقديمه تصورًا تاريخيًا (هذا التصوير يسئ فهم هيجل أيضًا بشكل خطير، ولكن لا وقت لدينا للدخول

في هذا الموضوع هنا). والنقطة الثانية هي أن الفرضية التي تقول بأن التاريخ الإنساني يقوم على قصدية جمعية لا واعية، والتي ترتبط بشكل وثيق بالمثالية الألمانية، وبطريقة أكثر تحديدًا بهيجل، هي موجودة فعلاً بمعنى الكلمة في فلسفة كانط (على الرغم من أنها بالنسبة له لا تعتبر كمبدأ دوجماطيقي لميتافيزيقا تأملية؛ بل مبدأ تنظيمي للحكم تم الأخذ به لأهميته كأداة كاشفة لجعل حقائق التاريخ التجريبية مفهومة لنا).

هنا، تصبح نقطة ثالثة واضحة لنا عندما ننظر لتنفيذ كانط لمشروعه النظري في «فكرة من أجل تاريخ شامل»؛ فالطبيعة البشرية تتطور في التاريخ، بشكل أساسي من خلال مبدأ التنافسية- أي أن كل شخص يسعى لـ «تحقيق مكانة عالية بين رفقائه، هؤلاء الذين لا يستطيع أن يعيش معهم أو يفارقهم» ومن ثم فالتاريخ الطبيعي للعقل الإنساني ما هو إلا عملية مدفوعة بالأهواء والرغبات الطبيعية للناس، تكمن وراءها النزعة للإعجاب بالذات والغرور، والرغبة في التفوق على الكائنات العاقلة الأخرى؛ ومن ثم استخدامهم كمجرد وسائل لتحقيق غايات شخص ما يستثني نفسه من الإذعان للقواعد العامة التي يريد من الآخرين أن يطيعوها، وتلك هي الفرضية التي تأسس عليها شك كانط المشهور (أو سيئ السمعة) في رغباتنا التجريبية أو ميولنا.

«فالإنسان يشعر في داخل نفسه بقوة موازنة جبارة تقف وراء كل أوامر الواجب، التي يصورها له العقل على أنها تستحق أعلى مراتب الاحترام- القوة الموازنة لحاجاته وميوله. وكل نقاد كانط- بدءًا من شيلر بمن فيهم هيجل وآخرون لا يحصى عددهم نزولاً حتى يومنا هذا- فهموا هذه الملاحظات كتلك التي اقتبسناها توًا، بطريقة سطحية

تدل على قلة التبصر عندما وصفوها بأنها تمثل «ثنائية» ميتافيزيقية مصطنعة، أو عداءً خطيرًا (رواقيًا كان أو زهديًا) لـ «الطبيعة» أو «الحواس» أو «الجسم». ولكن كما قالها كانط واضحة صريحة، فإن هذه القوة الموازنة للعقل أو الواجب، ليست شيئًا بريئًا إلى هذا الحد. فالمقاوم الذي يرى ضرورة قهر هذا الاحترام للأخلاقية، دائمًا ما يكون هو الشخص «المغرور المزهو بنفسه»، والذي ينشأ ليس من خارج طبيعتنا الحيوانية، ولكن من إنسانيتنا أو عقلانيتنا فعدو الأخلاقية الموجود بداخلنا «لا ينبغي أن نلتمسه في ميولنا وشهواتنا الطبيعية التي تفتقر فحسب للانضباط، وتعرض نفسها بشكل واضح لا يخفي على وعي كل إنسان؛ بل هو بالأحرى عدو خفي لا يرى أحد، يتخفى وراء العقل وهذا هو مكمن خطورته الشديدة».

والذي يثير السخرية- فيما يرى كانط- هو أن الرغبة الطبيعية في التناحر الاجتماعي، مطلوبة لتطوير ملكاتنا العقلية التي تنتمي أكثر (شأن كل الملكات الإنسانية) للنوع أكثر منه للفرد، والتي تبرهن على نفسها بشكل أساسي من خلال قدرتنا على النقد الذاتي عن طريق التواصل الحر مع الآخرين. ومع ذلك، عندما يتطور العقل، فإنه يعترف بالقانون الأخلاقي الذي تعد قيمته الرئيسية هي الكرامة (أو الاحترام والجلال المطر الذي لا يقارن). أقصد كرامة الطبيعة العقلية الموجودة في كل كائن عاقل، ومن المساواة المطلقة بين كل الكائنات البشرية. إذن، يتوجب على العقل أن يقف في وجه النزعة الحقيقية في طبيعتنا التي تجعل ذلك ممكنًا؛ ومن ثم يعتقد كانط أن التصور الكافي تمامًا الذي

يمكننا تكوينه عن الطبيعة الإنسانية، هو تصور تاريخي يتمركز حول مهمة تحويل كائنات متنافسة ومعادية لبعضها، إلى كائنات قادرة على الاتحاد والتعاون مع بعضها بعض بمنطق الاحترام المتبادل: «إن الصفة المميزة للنوع الإنساني بالمقارنة بفكرة الكائنات العاقلة الممكنة على الأرض، هي أن الطبيعة وضعت فيهم بذرة الخلاف والتنافر، وصممت على أن عقلهم هم هو الذي سيستخرج منها التوافق والانسجام، أو على الأقل المتواصل منها»؛ فقدرنا أن نتورط في صراع أبدي بين «الطبيعة» وبين «الثقافة» يكون موضوعه هو الكمال الأخلاقي للصفة الإنسانية.

ومنذ أن وضعت «الاستعدادات الطبيعية في حالة مجردة من الطبيعة، وهي تعاني الاعتداء والشدة من الثقافة المتقدمة، وهي بدورها تعتدي على الثقافة، إلى الوقت الذي يصبح فيه الفن المكتمل طبيعة مرة أخرى، الذي هو الهدف الأقصى للنداء الباطني الأخلاقي للجنس البشري». ولم يعد كانط أكثر من [illegible] اعتراضنا على فهم الهدف من الثقافة باعتباره وضع رغباتنا الطبيعية في حالة توافق وانسجام مع مطالب العقل. غير أن فلسفته في التاريخ تعطيه سببًا للاعتقاد بأن هذه المصالحة ستكون عملية اجتماعية [illegible] وصعبة للغاية- أي ليست عملية [illegible] من خلال تحول فلسفي فحسب، أي تبني مواقف [illegible] أكثر [illegible] إرضاء وأقل [illegible] النقد الذاتي) تجاه رغباتنا، لا هي عملية تساعد في تجاوز «الثقافة» إذا كانت مجرد تعبير لطيف لحالة الإنكار التي تتعلق بالحقيقة التي ستتوافق مع طبيعتنا- خاصة طبيعتنا الاجتماعية الفاسدة، بل ستكون مهمة مؤلمة تاريخيًا ولا نهاية لها.

كانط وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

كان هدف كانط من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» هو «البحث عن، وتأسيس المبدأ الأساسي للأخلاقية». ففي الفصل الأول من «التأسيس» حاول كانط أن يشتق صياغة للمبدأ مما يسميه بـ «المعرفة الأخلاقية العقلية العادية» أو المهارة الأخلاقية العملية التي يعتقد أنها لدى كل إنسان فقط بمقتضى كونه فاعلاً أخلاقيًا عقلانيًا. وهدف كانط الرئيسي هنا هو أن يميز المبادئ التي اشتقها، عن تلك الخاصة بأنواع المبادئ التي يفضلها المنظرون من أصحاب الحاسة الخلقية، وكذلك هؤلاء الذين يؤسسون الأخلاقية على نتائج الأفعال من أجل السعادة الإنسانية.. هذه المحاولة لم تحقق ما كان يرجى لها من نجاح؛ لأن كانط قلل من تقديره للمدى الذي يمكن أن تبلغه المواقف النظرية المتنافسة في طرحها لتفسيرات بديلة للقضايا والأمثلة التي ناقشها؛ ولذا يتخلى عن التفاعل معها، مما قد يثير الشكوك حول استجابات يعتبرها هو واضحة بذاتها.. وهكذا، منذ بداية الصفحات الأولى من «التأسيس» خاصة محاولة هذا الكتاب المشهورة لإقناعنا بأن الأفعال لا تكتسب قيمة أخلاقية إلا عندما تحدث بمقتضى الواجب، والتي نادرًا ما اكتسبت مؤيدين لنظرية كانط؛ بل وكثيرًا جدًا ما صرفت الأنظار عما هو أهم حقيقة في نظرية كانط الأخلاقية، ولكن الكتاب حقق نجاحًا أفضل في محاولته الثانية الممتعة أكثر فلسفيًا لتقديم المبدأ الأخلاقي في القسم الثاني.

ويعتقد كانط أنه إذا كان للأحكام الخلقية الصحيحة أن تكون كلا متسقًا متين الأساس، فيجب أن تكون قابلة للاشتقاق في النهاية من

مبدأ أساسي واحد؛ ولكنه في القسم الثاني من «التأسيس» نظر إلى هذا المبدأ الواحد من ثلاثة مواقف مختلفة، وقام بصياغته بثلاث طرق مختلفة. وفي اثنتين من الحالات الثلاث، قدم صياغة مختلفة، يفترض أنها «تقريبًا من الحدس» وتجعلها أسهل في التطبيق. ويمكن تلخيص نظام الصيغ على النحو التالي:

الصيغة الأولى: صيغة القانون الكلي:

«اعمل فقط بحسب تلك القاعدة التي من خلالها يمكنك أن تريد في الوقت نفسه أن تصر قانونًا كليًا».

الصيغة المختلفة:

صيغة قانون الطبيعة:

«اعمل كما لو كنت تريد للقاعدة التي صدر عنها عملك أن تكون قانونًا كليًا للطبيعة»

الصيغة الثانية: صيغة الإنسانية كغاية في ذاتها:

«اعمل بحيث تعامل الإنسانية دائمًا سيان في شخصك أو في أي شخص آخر كغاية لا بمجرد وسيلة».

الصيغة الثالثة: صيغة الاستقلال:

فكرة أن إرادة كل كائن عاقل هي إرادة تمثل قانونًا كليًا». أو «اختر، ولكن فقط بالطريقة التي تجعل قواعد اختيارك هي أيضًا متضمنة في الإرادة نفسها كقانون كلي».

صيغة عالم الغايات:

«اعمل بحسب قواعد عضو مشرع كليًا لعالم ممكن من الغايات»

أما الصيغة الأولى وأيضًا الصيغة المختلفة؛ فتنظران لمبدأ الأخلاقية من ناحية صورية فقط. بينما الصيغة الثانية تنظر إليه من ناحية «القيمة» التي تحثنا عقليًا على طاعته؛ ثم تجئ الصيغة الثالثة ومعها صيغة عالم الغايات لتنظران إليه من ناحية أساس سلطته.

صيغة القول الكلي:

يمكن القول أن أقدم وصف لعلم الأخلاق الكانطي، تبناه أتباعه من المثاليين الألمان والنقاد، هو أن علم الأخلاق الكانطي علم «صوري». يعود استخدام هذا اللقب بدرجة كبيرة للتوكيد الخاطئ الذي وضعه قراء كانط على الصيغة الأولى للمبدأ الأخلاقي على حساب الصيغتين الأخريين اللتين كان هدفهما استكمال، ومن ثم علاج مثل هذه «الصورية». ومع ذلك، فالمبدأ في إطار وجهة النظر الأولى، هو ما سماه كانط بـ «الأمر المطلق». والمصطلحات التي استخدمها كانط هنا مشتقة من منطق عصره، ولكنها يمكن أن تضللنا إن لم نكن حريصين وعلى وعي بذلك؛ فالأمر هو أي مبدأ من خلاله يحصر العامل العقلي نفسه في إطار الفعل بمقتضى الأسس الموضوعية للعقول. ويكون الأمر افتراضيًا إذا كانت حدود العقل مشروطة بتبني العامل لغاية اختيارية، ويكون مطلقًا إن لم يكن مقيدًا بشروط على هذا النحو. وما دام هناك من يرى أن كل صور العقلانية لا تعدو كونها «أداتية فحسب»، سيظل وجود- أو إمكانية وجود- أوامر مطلقة مسألة مثيرة للجدال. الإجراء الذي اتخذه كانط في «التأسيس» هو أنه افترض وجودها مؤقتًا، ثم يتساءل في القسم الثاني: «ماذا عساه يكون مبدؤها؟»، ثم حاول كانط بعد ذلك في القسم الثالث أن يبرهن على أنه علينا بوصفنا كائنات عاقلة أن نفترض

وجود مثل هذه الأوامر في الواقع، والتي بالتالي تؤسس صحة الصيغ التي تم اشتقاقها مؤقتًا في القسم الثاني.

مرة أخرى، عندما نقول إن الأمر «مطلق»؛ فإننا لا نعني سوى أن روابطه ليست متوقفة على، ولا مشروطة بغاية ما سعينا إليها بشكل مستقل عنه. فإذا كان هناك أمر مطلق بأن نحافظ على وعودنا، فهذا يعني فقط أن ما يفرضه ذلك علينا من قيود عقلية ليست مشروطة بغاية أبعد من ذلك، يجب تحقيقها من خلال حفاظنا على الوعود، مثل: ما نجنبه من فائدة من وراء ذلك من اكتساب الثقة وعقد اتفاقات وعقود مع الآخرين. ولكن ذلك لا يتضمن أن الالتزام بحفظ الوعود لا يمكن أن يكون مشروطًا بطرق أخرى- أعني مثلاً أننا يمكن أن نتحرر من الالتزام بوعودنا إذا كان ذلك سيؤدي إلى انتهاك الكرامة الإنسانية، أو إذا عرفنا أن الشخص الذي التزمنا أمامه بالوعد سيحلنا من وعدنا إذا عرف الموقف غير المتوقع الذي سنجد أنفسنا فيه حينما يحين وقت الوفاء بالوعد. فإذا كانت لدينا حجج جيدة وكافية لعمل استثناءات للقاعدة الأخلاقية، فهذا يعني فقط أن القاعدة (وتبعت هذه الظروف) لم تعد تقيدنا بشكل مطلق- أو في الحقيقة بأي طريقة أخرى.. وهكذا، فافتراض وجود أي قواعد أخلاقية على الإطلاق ليست لها استثناءات، هو أمر لا شأن له من قريب أو بعيد بقبول مزاعم كانط عن أن كل الإلزامات الأخلاقية تنطوي على أوامر مطلقة.

وباعتبار أن الصيغة الأولى (صيغة القانون الكلي) مشتقة، افتراضًا، من الفكرة الحقيقية للأمر المطلق، فمن السهل أن ننجرف ببساطة وراء استخدام مصطلح الأمر المطلق لنشير به إليه؛ ولكن كثيرًا ما يقود ذلك

إلى أن تتمتع الصيغة الأولى بامتياز غير مبرر، باعتبارها المبدأ الحاسم والدقيق لنظرية كانط، وما يترتب على ذلك من إهمال للصيغتين الثانية والثالثة. بينما اعتبر كانط أن حجته في القسم الثاني من «التأسيس» هي عرض لمبدأ الأخلاقية الذي يمر عبر ثلاث مراحل حتى يصل إلى الاكتمال، ولكن فقط عند نهاية مسار تطوره.. وهذا أدعى لأن يقودنا للاعتقاد بأن الصيغة الأولى هي فقط مجرد نقطة البداية بالنسبة للعملية؛ وهي بهذا المعنى أشد الصيغ الثلاث تجريدًا ومشروطية، وأقلها كفاية. ثم لا يلبث هذا الاعتقاد أن يتحول إلى حقيقة، عندما نعرف أن الصيغة الثانية وليست الأولى، كانت هي الصيغة التي اختارها كانط لتطبيق المبدأ الأخلاقي في «ميتافيزيقا الأخلاق». وأن الصيغة الثالثة وليست الأولى هي التي استخدمت في محاولته لتأسيس المبدأ في القسم الثالث من «التأسيس»- وأيضًا في محاولة أخرى مختلفة إلى حد ما لإنجاز الهدف نفسه في «نقد العقل العملي».. ثم تأكد الاعتقاد نفسه، ولكن بطريقة أخرى عندما أعطى نقاد كانط، بشكل خاطئ، ميزة للصيغة الأولى واستبعدوا فعليًا الصيغتين الثانية والثالثة من حساباتهم، متهمين نظرية كانط تبعًا لذلك بأنها قانعة راضية بـ «صورية فارغة»؛ ومع ذلك فهذا الاتهام لا يمس نظرية كانط بقدر ما يدل على قلة تبصرهم في فهم «التأسيس».

إن الصيغة الأولى (صيغة القانون الكلي) مشتقة من التصور المجرد للأمر المطلق. بمعنى أنها تطالبنا ببساطة بطاعة كل «القوانين الكلية»- أي المبادئ العملية التي تطبق بالضرورة على كل الكائنات العاقلة. وكي يزيد كانط من معرفتنا بما يريده، وضع ضمن الصيغة الأولى اختبارًا

للقواعد- أي المبادئ العملية الذاتية التي تشكل سياسات الفاعل أو مقاصده التي يفترض أنها تحدد أي القواعد هي التي تنسجم وتطيع القوانين الكلية. فالصيغة الأولى تقول إن قاعدة ما تنتهك قانونًا كليًا إن لم ترد أن تكون قانونًا كليًا. أما الصيغة المختلفة عن الصيغة الأولى (صيغة قانون الطبيعة) فتحاول أن تجعل هذا الاختبار قريبًا من الحدس بدعوتنا لتخيل نظام للطبيعة، تكون القاعدة هي أحد قوانينه. لم نسأل أنفسنا دون تناقض ولا إرادات متعارضة، ما إذا كانت لدينا إرادة بأن نكون جزءًا من مثل هذا النظام للطبيعة. وبعد اشتقاق الصيغة الأولى والصيغة المختلفة عنها، حاول كانط- بشكل مبتسر فيما اعتقد وبقلق زائد- أن يوضح مبدءه الأخلاقي بتطبيق هذه الاختبارات على أربع قواعد. وقد اختبرت القواعد لتكون نموذجًا للطريقة التي يقع بها فاعل تحت إغراء انتهاك واجب ما. واختيرت القواعد الأربع وفقًا لتصنيف لم يتم تبريره بعد، ولم تكن تلك الواجبات الأربعة قد تم اشتقاقها بعد. وكان كانط يأمل في لو أن في استطاعته أن يبرهن على أن النتيجة في كل حالة هي أن القاعدة تنتهك الصيغة المختلفة؛ وبذلك تعطي مقياسًا للجوء الحدسي للصيغ المجردة التي قدمها. القاعدة الأولى عن الانتحار تنتهك واجبًا صحيحًا للإنسان نحو نفسه. القاعدة الثانية عن إعطاء وعود زائفة للخروج من ضيق أو حرج، تنتهك واجبًا صحيحًا نحو الآخرين. القاعدة الثالثة عن ترك مواهب الواحد منا تصدأ، تنتهك واجبًا ناقصًا نحو نفسك. القاعدة الرابعة عن الامتناع عن مساعدة من يحتاجون لمساعدتك تنتهك واجبًا ناقصًا تجاه الآخرين.

وقد حاول كانط أن يبرهن على أن هذه القواعد الأربع تنتهك «صفة

الكلية» للاختبارات التي يفترض في الصيغة المختلفة أنها موضوع خلاف لا نهاية له. فبعض صور الخلاف تتعلق بالمقدمات التجريبية التي استخدمها كانط في المثال، من حيث إنها قابلة للشك، ولكن الخلافات الأقل استنارة نشأت عن اعتقاد واضح البطلان الذي يقول إنه ما دام كانط يعتقد أن المبادئ الأخلاقية «أولية» فليس من حقه استخدام أي مقدمات تجريبية على الإطلاق في تطبيقها.

ومعظم صور الخلاف تفترض مقدمًا أن كانط يقترح أن تكون الصيغة الأولى وصيغتها المختلفة بمثابة اختبار كلي عام للقواعد، أو حتى كحكم إجرائي كلي يفترض أنه يخبرنا كيف نتصرف تحت أي وكل الظروف؛ ومن ثم ابتكر النقاد قواعد من المفروض أن تعطينا نتيجة حدسية خاطئة، وترتب على ذلك أن كثيرًا من صور النقد الناتج عن ذلك ينطوي على الكثير من سوء الفهم للصيغة المختلفة. وللاختبارات ذات الصفة الكلية أو المفاهيم المهمة التي تنطوي عليها، كالإرادة أو العزم، والتصميم على أن يكون شيء ما قانونًا كليًا للطبيعة وأيضًا لتناقضات الإرادة. ولكن الأمثلة المضادة الأخرى الممنوحة ليست كذلك كما هو واضح؛ فهي تبرهن على أن الصيغة المختلفة لن تعمل كحكم إجرائي أخلاقي كلي؛ ومع ذلك فالمدافعون عن آراء كانط يرفضون الاعتراف بهذه النقطة، ويسعون جاهدين وراء تفسير ما- كأنه كأس المسيح المقدسة- للصيغة المختلفة، تفشل بمقتضاه كل الأمثلة المضادة المقترحة، بالبرهنة على أنها تستند لتفسيرات خاطئة للاختبار ذي الصفة الكلية.

لكن، كل من النقاد والمدافعين هنا يضيعون وقتهم، لأن تطبيق كانط الخاص للاختبارات الكلية ليس للهدف الذي ينسبه الجانبين له، فهدف

كانط هو البرهنة على أن هناك مهام معينة لواجبات محددة- والذي لم يقم بأي محاولة لاشتقاقها من هذه الصيغ يمكن أن ينظر إليها على أنها حالات تطيع قاعدة، نحن نعترف بأنها معارضة لما هو مراد عقليًا كقانون كلي لكل الكائنات العاقلة. إن المسألة هنا ليست في أن نقترح حكمًا أخلاقيًا إجرائيًا كليًا لكل المواقف وكل الأفعال وكل القواعد؛ بل فقط توضيح أن بعض الواجبات الأخلاقية التي نعترف بها بالفعل، يمكن أن ينظر إليها على أنها تعبر عن روح الصيغة الأولى التي هي أشد الصيغ تجريدًا التي استطاع كانط اشتقاقها من مفهوم الأمر المطلق. نستطيع أن نرى كيف أنها تعبر عن هذه الروح إذا أمكننا أن ننظر لبعض القواعد النموذجية التي قد ينتهك فيها الناس واجبات معترفًا بها، ثم نرى كيف تنطوي هذه القواعد الخاصة على ما يجعل الواحد منا استثناء لقوانين أخلاقية، لديه الرغبة والإرادة في طاعتها كليًا.

ويعرض كانط المسألة بصراحة تامة فيقول: «إذا رجعنا الآن إلى أنفسنا في أي انتهاك للواجب، سنجد أننا بالفعل لا نريد لقاعدتنا أن تصبح قانونًا كليًا، ما دام ذلك مستحيلاً بالنسبة لنا. ولكن أن يظل نقيض قاعدتنا عوضًا عن ذلك قانونًا كليًا، فذلك فقط كي تتاح لنا حرية عمل استثناء لها لأنفسنا- أو فقط لهذه المرة- لصالح ما نرغبه» وبهذا المعنى، تفهم الصيغة الأولى والصيغة المختلفة عنها بشكل أفضل على ضوء أنثروبولوجيا كانط وفلسفته في التاريخ. فقضيتهما هي أن نعارض نزعتنا اللا اجتماعية لغرورنا الذاتي الذي يجعلنا نريد أن نرى أنفسنا وميولنا كأنها امتياز لنا بالاستثناء للقوانين التي نعتقد أن كل الكائنات العاقلة غيرنا يجب أن يطيعوها. هاتان الصيغتان تفترضان مقدمًا أننا

حددنا بالفعل «النقيض» لقاعدتنا اللا أخلاقية كمثل هذا القانون.

لقد كان نقاد كانط الأوائل متسرعين في إدراك أن الصيغتين الأولى والمختلفة عنها بذاتيهما غير كافيتين لتحديد ماذا عساها تكون هذه القوانين. فإمعان النظر في هذه المسألة- كما لو كانت شيئًا يحتاج كانط لإنكاره- أو بالعكس محاولة الدخول في نزاع حولها- كما فعل كثير من الكانطيين المضللين- ليس له سوى نتيجة واحدة هي صرف الانتباه عن أهداف كانط الحقيقية من هذه المناقشة. والأهم من ذلك كله، أنه يجذب الانتباه بعيدًا عن بقية اشتقاقه للمبدأ الأسمى للأخلاقية في بقية القسم الثاني من «التأسيس»؛ ذلك أن كانط عندما ناقش هذه الأمثلة الأربعة، لم يكن قد انتهى بعد من صياغة مبدئه.. بل على العكس من ذلك، كان يبدأ فحسب؛ ثم واصل تطوره بالوصول إلى فكرتين أخريين مهمتين اللتين بجانب مفهوم الأمر المطلق، كانتا مهمتين حقيقة لنظريته الأخلاقية. أقصد قيمة الطبيعة العقلية كغاية في ذاتها، ثم استقلال الإرادة كأساس للالتزام الخلقي.

الإنسانية كغاية في ذاتها:

هناك جانب آخر للاتهام بـ «الصورية»؛ هو الشكوى من أن التصور الكانطي عن الأمر المطلق، هو تصور لا معنى له، لأنه لا يوجد سبب يمكن تصوره أو باعث لعامل أو فاعل كي يطيع مثل هذا المبدأ. غير أن هؤلاء الذين واجهوا هذا الاتهام نادرًا ما لاحظوا أن اشتقاق كانط للصيغة الثانية واجه مباشرة هذا الاعتراض بالسؤال عن الباعث العقلي لطاعة الأمر المطلق.. والنتيجة الأولى لهذا السؤال هي إثبات أن مثل هذا الباعث لا يمكن أن يكون أي رغبة أو موضوع لرغبة. والنتيجة

الثانية هي إثبات أنها يمكن فقط أن تكون القيمة الموضوعية للطبيعة العاقلة منظورًا إليها كغاية في ذاتها. فالطبيعة العاقلة «غاية في ذاتها»- أو «غاية موضوعية»- لأنها غاية نحن الذين نطلبها عقليًا بصرف النظر عن رغباتنا، على الرغم من أن كانط يرى أن امتلاكنا لهذه الغاية على أسس عقلية، سيبعث فينا رغبات متنوعة، كحب الكائنات العاقلة، والرغبة في مساعدتهم. والطبيعة العاقلة أيضًا موجودة- أو ذات اكتفاء ذاتي وليست غاية «ناتجة عن سبب». بمعنى أنها ليست شيئًا نحاول إحداثه، بل هي شيء موجود بالفعل، وقيمتها هي التي تمدنا بالسبب الذي من أجله نسمى قيمة الطبيعة العاقلة قيمة جوهرية قصوى لا تعتمد على أي قيمة أخرى. ويعتقد كانط أن الحجة التي تقول بأن شيئًا ما له هذه الخاصية لا بد أن يأخذ شكل برهان لنا؛ بأننا بقدر ما نضع غايات معينة، بقدر ما نعتبرها ذات قيمة موضوعية. ونحن بالفعل نعتبر أن للطبيعة المعقولة التي وضعت هذه الغايات قيمة، ونحن ملزمون باعتبار أن للآخرين القدرة والطريقة نفسهما.

ولأن قيمة الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها تتمثل في أنها تمدنا بالأساس العقلاني للأوامر المطلقة، فهي لا يمكن أن تكون شيئًا تعتمد قيمته على المصادفات الخاصة والعاقلة مثل: الدرجة التي وصلوا إليها في ممارساتهم لقدراتهم العقلية، بل إن قيمتها بالأحرى يجب أن تكون كلية وغير مشروطة في كل كائن عاقل، والتي تستتبع أن تكون كل الكائنات العاقلة متساوية من حيث قيمتها. ويسمى كانط الطبيعة العاقلة- في أي كائن ممكن- بالإنسانية، وذلك بقدر ما يستخدم العقل لوضع غايات من أي نوع. والإنسانية تختلف عن الشخصية في أنها قدرة

عقلية قابلة للتفسير أخلاقيًا. فالقول بأن «الإنسانية» هي غاية في ذاتها معناه أننا ننسب قيمة لكل غاياتنا المسموح بها، سيان كانت مفروضة بأمر من الأخلاقية أم لا.

«يوضح كانط ما يريده بالصيغة الثانية (الإنسانية كغاية في ذاتها) مستخدمًا الأمثلة نفسها التي حاول من قبل تطبيقها على الصيغة المختلفة (صيغة قانون الطبيعة). وقد اعجب قلة من القراء بالحقيقة التي تقول بأن الحجج المستمدة من الصيغة الثانية مباشرة هي أكثر وضوحًا وشفافية من الحجج السابقة، بل وإنها أيضًا ألقت ضوءًا جديدًا على هذه الحجج السابقة. ومهما تكن الاعتراضات التي يمكن أن يثيرها الواحد منا على حجج كانط التي توضح الصيغة الثانية، فإن الزعم بأن صيغة كانط خالية من النتائج العملية، هو زعم أبعد ما يكون عن القبول في حالة الصيغة الثانية عنه في حالة الصيغة المختلفة. فعندما قام باشتقاق الواجبات الأخلاقية في «ميتافيزيقا الأخلاق»، لم يلجأ إلى الصيغة الأولى (صيغة القانون الكلي) إلا مرة واحدة، ولكنه استعان بالصيغة الثانية أكثر من اثنتي عشرة مرة. وأنا أسلم بأن وراء معالجة الصيغتين الأولى والثانية كصيغ متميزة سببين، كليهما مضلل. الأول: إن كانط قدم هذه الصيغ أولاً، ثم ما لبثت المناقشات النقدية أن استحوذت عليها بشكل مسهب- وعلى نحو غير حاسم- لدرجة جعلت القضايا الناتجة عنها عقبة في طريق استيعاب الحجة الإجمالية لكانط. والسبب الثاني: الإجحاف والتحامل الذي يوجب على فيلسوف الأخلاق أن يمدنا بنظام حسابي شامل- أي بأداة أو حيلة ذكية لاستخلاص نتائج عما نفعله في أي وكل الظروف، بعملية استدلال بسيطة ورائعة. من

الواضح أن الصيغة الثانية لا تستطيع فعل ذلك ما دام تطبيقها يعتمد بوضوح على أحكام صعبة تتعلق بحالات خاصة، بينما قضيتنا هي: ما إذا كنا نعالج أو لا نعالج الطبيعة العاقلة بما هي أهل أن تعالج به. في المقابل يمكن للصيغتين الأولى والثانية أن تفهما خطأ كنوع من الحساب الأخلاقي الذي نبحث عنه؛ وعندئذ يمكننا أن نستعمل ذكاءنا أبعد من ذلك على حساب فهمنا لنظرية كانط في «التأسيس» بمهاجمة أو الدفاع عن هذه النظم الحسابية الناتجة عن صور الفهم الخاطئ، ولكن دعنا ننحي هذا الذكاء التافه جانبًا، ونعود إلى ما يفعله كانط فعليًا في القسم الثاني من «التأسيس».

وما أن اشتق كانط الصيغة الثانية، حتى استطاع أن يضم معًا فكرة قانون عملي مطلق وفكرة الإرادة العاقلة، كأساس للقيمة، ليشتق منها صيغة جديدة هي «فكرة إرادة كل إنسان عاقل، كإرادة تعطينا قانونًا كليًا». وعلى الرغم من ميل أتباع كانط فضلاً عن نقاده، للمبالغة إلى تأكيد أهمية الصيغة الأولى لنظريته. من الصعب على أي إنسان أن ينكر أن أكثر أفكاره الثورية في فلسفة الأخلاق هي فكرة أن الاستقلال العقلي هو أساس الأخلاقية. وفي القسمين الثاني والثالث من «التأسيس» عرض كانط نفسه الصيغة الثالثة بطرق متنوعة. وتعد «صياغة الكلية» للقانون الأخلاقي في «التأسيس» و«نقد العقل العملي» و«ميتافيزيقا الأخلاق» كلها تعبيرات عن الصيغة الثالثة (صيغة الاستقلال)، (وليس عن الصيغة الأولى كما كان يظن في كثير من الأحوال).

كما لاحظنا بالفعل، فإن الصيغة الأولى والصيغة المختلفة، يتضمنان فحسب اختبارات لقابلية السماح بالقواعد الفردية. هذه الاختبارات

تفترض مقدمًا وجود قوانين أخلاقية كلية تسند إليها واجباتنا، ولكن يستحيل أن تشتق منها أي من هذه القوانين، أو أي واجب حقيقي محدد- أي كواجب عدم الانتحار، أو المساعدة الفعلية لمن يحتاجون إليها- (أكثر هذه الاختبارات كلية شمولاً تسمح لنا مثلاً بالبرهنة على جواز الانتحار بمقتضى هذه القاعدة المعينة الواحدة). غير أن الصيغة الثالثة تخبرنا على نحو لا يقبل الشك بأن كل إرادة عاقلة هي المشرع فعلاً للنظام الكلي لهذه القوانين، الأمر الذي يجعل الواجبات التي تفرضها هذه القوانين ملزمة لنا. الصيغة الثالثة تقول عن أغلبية القواعد إنها تنطوي جميعًا على الإرادة الفعلية- منظورًا إليها مرة أخرى بطريقة جمعية- التي توجب فعليًا أن تكون قوانين كلية. وكلية الاختبارات الموجودة في الصيغتين الأولى والمختلفة لا تقدم لنا معيارًا نحسم بمقتضاه أي منظومة القواعد- منظومة إليها جميعها- هي التي تنطوي على مثل هذه الإرادة الفعلية (ولم يدع كانط أبدًا أن الفكرة التجريبية المتضمنة في الأمثلة الأربعة تكفي لتحديد أي القواعد هي التي تنتمي لهذه المنظومة، ومن الإجراء الذي قام به في «ميتافيزيقا الأخلاق» فإن أقرب الظنون إلى المنطق هو أنه يعتقد أن الصيغة الثانية هي التي أمدتنا بأفضل معيار لذلك).

إن كانط يحاول أن يبرهن على أن استقلال الإرادة العاقلة؛ هو وحده الذي يمكن أن يكون أساس الإلزام الخلقي، فإذا كان أساس القوانين الأخلاقية أي شيء خارجي عن الإرادة العاقلة، فسيؤدي ذلك إلى هدم خاصيتها المطلقة، ما دامت صحة هذه القوانين بالنسبة للإرادة ستكون فقط صحة مشروطة بإرادة أخرى تتعلق بهذا المصدر الخارجي- فإذا

كانت السعادة هي أساس القوانين، فستكون مشروطة بإرادتنا للسعادة. وإذا كان أساس القوانين الأخلاقية هو إرادة الله، فإن صفة الإلزام فيها ستكون مشروطة بحبنا أو خوفنا من الله.

إن فكرة نظام كلي للقوانين الأخلاقية تشرع له إرادتنا، قادت كانط لفكرة أخرى هي عالم الغايات. أقصد فكرة جماعة مثالية من كل الكائنات العاقلة التي تكون جماعة، لأن كل غاياتها تكون منسجمة في إطار نظام مترابط ومتحد، يدعم ويساند بعضه بعضًا، كأي جسم حي يقوم بكل وظائفه الحيوية بصحة جيدة. وتطالبنا صيغة عالم الغايات بأن تعمل وفقًا لهذه المبادئ التي ستحدث هذا النظام. فإذا كانت الصيغة الثانية (الإنسانية غاية في ذاتها) تتضمن وضعًا متساويًا لكل الكائنات العاقلة، فإن صيغة عالم الغايات تتضمن أن يهدف السلوك الخير أخلاقيًا لاستبعاد الخلاف والمنافسة بينهم؛ لذلك على كل إنسان أن يسعى وراء تلك الغايات التي يمكن أن تنسجم مع غايات كل الآخرين.

واستخدم كانط الصيغة الثالثة (صيغة الاستقلال) مرتين، إحداهما في استنباط القانون الأخلاقي في القسم الثالث من «التأسيس»، والأخرى في تفسيره البديل في «نقد العقل العملي». وتضمن كلا الاستخدامين أن القانون الأخلاقي وحرية الإرادة يتضمن أحدهما الآخر تبادليًا. هذا الزعم يستند إلى مفهوم كانط للحرية العملية كسببية، بناء على قوانين معطاة ذاتيًا- ومن ثم معيارية- فتصوري لنفسي أنني حر معناه أن أتصور نفسي قادرًا على الفعل وفقًا للمبادئ أنا الذي اشترعتها لنفسي. وقد برهن كانط في القسم الثاني على أنه إذا كان هناك أمر مطلق، فمن الممكن أن يصاغ على صورة الصيغة الثالثة.. أو بعبارة أخرى، كمبدأ

معياري معطى عن طريق إرادتي العاقلة.. وهكذا، إذا كان هناك قانون أخلاقي صحيح بالنسبة لي، فهو كذلك بشرط أن أكون حرًا (بهذا المعنى). وفي «التأسيس» أثبت كانط أن الواحد منا عندما يصدر أحكامًا ولو نظرية، فهذا معناه أنه يعتبر نفسه حرًا، ما دام يحكم- حتى في الأمور النظرية كحرية لإرادة- فهذا يعني أنه نفسه ملتزم بمعايير منطقية أو أبستمولوجية. هذا يعني أنك تناقض نفسك إن حكمت بأن الواحد منا ليس حرًا، ثم تدعي بأنك أصدرت هذا الحكم بناء على أسباب وجيهة.. هذه الحجة ليست برهانًا نظريًا على أننا أحرار، ولكنها بالفعل تبرهن على أن الحرية افتراض ضروري لأي استخدام للعقل على الإطلاق، وهذا يعني أن أي استخدام للعقل على الإطلاق يفرض علينا التسليم بصحة مبدأ الأخلاقية كما صاغه كانط في القسم الثاني من «التأسيس».

لاحظ أيضًا أن هذا الخط الكلي من تسلسل الحجج، مستقل تمامًا عن فكرة كانط- الأكثر إثارة للجدل- القائلة بأن سببية الحرية تتعارض مع سببية الطبيعة: واستدلاله من هذه الفكرة أننا نستطيع أن نعتبر أنفسنا أحرارًا، إذا اعتبرنا أنفسنا أعضاء في عالم نوميني غير قابل للمعرفة. (وقد نتفق تمامًا مع وجهة نظر كانط بأن الحرية والقانون الأخلاقي هما افتراضان للعقل، ولكننا في الوقت نفسه نؤمن على العكس من كانط بأن حريتنا- والتي تعني قدرتنا على الفعل وفقًا لمعايير عقلية معطاة ذاتيًا- هي قوة طبيعية لدينا.

لاحظ أخيرًا، أن مفهوم الحرية كسببية نومينية هي صراحة مفهوم غير تجريبي، قدم فقط لحل المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بالتناقض المنطقي بين زعم يقول إننا أحرار، في مقابل زعم آخر يقول إن أفعالنا تخضع لقوانين السببية الطبيعية؛ لذا فهذا التصور ليس له أي مضامين

أيًا كانت عن الطريقة التي يجب أن يتصور بها الفاعل الأخلاقي الإنساني تجريبية. وإذا عالجنا هذا التصور على أنه عقيدة ميتافيزيقية للطريقة التي تعمل بها حريتنا، نكون بذلك قد فهمناه بطريقة خاطئة. ومبادئ كانط الخاصة تستبعد دائمًا إمكانية معرفتنا بأي شيء عن هذا. فليس المقصود من مفهوم كانط للحرية كسببية نومينية أن يقبل أو يستبعد أي نظرية تجريبية عن التاريخية أو التجريبية الشارطة لتطور القدرات العقلية الإنسانية، أو عن استخدامنا للحرية في الخبرة. ونحن لو استنتجنا من هذا المفهوم أن كانط يتصور الحرية الإنسانية أنها «لا تاريخية»، أو أنها ليست عرضة للتغييرات بمرور الزمن والثقافة، في هذه الحالة نحن لن نستخلص استنتاجات خاطئة عما يؤمن به كانط فحسب، بل وأيضًا كثيرًا ما نصل لنتائج تتناقض مباشرة مع نظريات حقيقية في التاريخ، وأنثروبولوجيا تجريبية موجودة في مؤلفات كانط.

الحق والأخلاق عند كانط

تنقسم ميتافيزيقا الأخلاق لقسمين رئيسيين؛ الأول: نظرية الحق، والثاني: يتعلق بـ «الأخلاق» وهو نظرية الفضيلة. أما الحق الذي هو أساس نظام الواجبات القانونية أو الخاص بالعدالة، فهو يهتم فقط بحماية الحرية الخارجية للأشخاص، ولا يلقي بالاً للبواعث التي جعلتهم يطيعون أوامرها. والفرق الحاسم بين الأخلاق والحق، أن الواجبات الخاصة بالعدالة قد تفرض قسرًا، في حين أن الواجبات الأخلاقية قد لا تكون كذلك؛ فواجبات الأخلاق التي تهتم بضبط النفس في الكائنات العاقلة، لا تتطلب أفعالاً فحسب، بل وهي أيضًا مرتبطة بالغايات التي وضعها الناس، وبالبواعث وراء ما يفعلون. وهي يجب أن تطاع؛ لأن عقلنا يأمرنا أن نلزم أنفسنا بطاعتها، ولا توجد سلطة عادلة يمكن أن تجبرنا على طاعتها.

واجبات العدالة ومبدأ الحق عند كانط

أساس كل واجبات العدالة هو مبدأ الحق:

الحق: هو كل فعل حق إذا أمكن لوجوده أن يكون مصاحبًا لحرية كل إنسان وفقًا لقانون عام، أو إذا أمكن بناء على قاعدته أن تكون حرية الاختيار لكل إنسان مصاحبة في وجودها لحرية كل إنسان وفقًا لقانون عام.

فبين مبدأ الحق «R» وبين الصيغة الأولى تشابه لفظي سطحي، ولكن

الاختلافات بينه وبين كل أشكال مبدأ الأخلاقية أكثر أهمية بكثير مما بينهما من تشابه؛ فالحق لا يأمرنا بشكل مباشر بما يتعين علينا أن نفعله (أو لا نفعله)، بل فقط يخبرنا ما الحق أو العدل الخارجي. فالقول بأن فعلاً ما «حق»- أعني العدل الخارجي- لا يعني سوى القول إنه بمقاييس الحق، لا يمكن منعه قسرًا وإجبارًا، فالحق بهذا المعنى ليس هو نفسه فكرة الحق المستخدمة في الفلسفة الأخلاقية- حيث يختلف «الحق» عن «الخير»، ويحار الفلاسفة في محاولتهم فهم أيهم هو الذي يستند إلى الآخر- فالأفعال التي توصف بأنها حق بالمعنى الراهن، لا تتضمن سوى الأفعال التي لا ينبغي منعها قسرًا، وفقًا للمقياس الذي قرره مبدأ الحق، حتى لو تعارضت مع الواجب الأخلاقي. هذا المقياس الخاص بالسماح القائم على العدالة الخالصة، ليس مقياسًا أخلاقيًا؛ بل تحدده متطلبات نظام الحق الخاص بالعدل الخارجي كما يفرض قسرًا عن طريق سلطة شرعية- بدعوى حماية الحرية الخارجية وفقًا لقانون عام.

ولا شك أن مبدأ الحق يوحي- ولا يقرر مباشرة- بأن الحق بوصفه حرية خارجية وفقًا لقانون عام، هو شيء له قيمة. ويتضمن- ولا يؤكد- بأن علينا أن نحصر أنفسنا في الأفعال التي تمتلك خاصية كونها «حقًا». فإذا بحثت عن الأسباب الكانطية وراء هذه الفرضيات الضمنية، فلن تجد صعوبة في العثور عليها. فالقيمة التي ألحقناها بالأفعال الخاصة بالحق الخارجي، هي أيضًا- كما هو واضح- تعبير عن مبدأ الأخلاقية، كما يمكن أن نتبين ذلك بمنتهى السهولة إذا وضعنا في اعتبارنا الصيغة الثانية. فاحترام الإنسانية يقتضي تسليم الناس بالحرية الخارجية التي

يحتاجونها لكي يكون هناك معنى لاستخدامهم لقدراتهم لوضع غايات وفقًا للعقل: وهذا هو سبب قول كانط: «إن الحق الفطري في الحرية- الذي هو الأساس الوحيد لكل حقوقنا- يخص كل إنسان بمقتضى إنسانية». ولهذا السبب، يؤمن كانط بأننا أيضًا علينا واجبًا أخلاقيًا أن نقيد أنفسنا بالأفعال التي هي حق- أي التي تستجيب لواجباتنا في العدالة.

علاوة على ذلك، من المهم بالنسبة لفهمنا للحق، ولفكرة «الحق» المعرفة به، أن يكون واضحًا أن مثل هذه الواجبات الأخلاقية ليست جزءًا من الحق ذاته، أو من واجبات العدالة. حيث يقوم الحق بدور المبدأ. فكل من واجبات العدالة وواجبات الأخلاق هما شكلان من الجبر الذاتي العقلي؛ وبذلك يدخلان كلاهما تحت عنوان «الأخلاق»، ولكنهما جزءان مختلفان منها؛ فقد وضع كانط «الحق» سابقًا على «الأخلاق» في عرضه، وكأنه يريد أن يؤكد أن الجزءين مختلفان. وأن واجبات الحق ليست مجرد طبقة أدنى من الواجبات الأخلاقية تمامًا كما أن الحق لا يمكن أن يشتق من الصيغة الثالثة أو الثانية أو الأولى. أو من أي صيغة أخرى من صيغ مبدأ الأخلاقية؛ ذلك لأن الباعث على واجبات العدالة قد يكون أخلاقيًا، وقد يكون عقلانيًا على حد سواء، أو حتى في أحوال كثيرة قد يكون شيئًا مباشرًا موثوقًا به- أعني الخوف المباشر مما ستفعله بنا السلطة القانونية إذا ما انتهكنا أوامرها. فالفعل الذي يؤدي واجبًا أخلاقيًا يستحق جدارة أخلاقية أعظم إذا تم هذا الإنجاز بمقتضى الواجب، ولكن الباعث الذي يحركنا لإنجاز الفعل الحق لا يمثل أي فرق بالنسبة لأحقيته القانونية.

وتتصور «ميتافيزيقا» الاستدلال الأخلاقي العادي على أنه نوع من التفكير المتأني المرتكز إلى فعل الواحد منا لمختلف الواجبات الأخلاقية. والمادة التي تكون واجب أي منا الأخلاقي؛ هي «واجبات الفضيلة» أو «الغايات التي هي أيضًا واجبات» أو بعبارة أخرى، فإن الاستدلال الأخلاقي العادي عند كانط هو غائي بشكل أساسي.. إنه استدلال يتعلق بأي الغايات التي يجب نسعى إليها بمقتضى الأخلاقية، والأولويات من بين هذه الغايات التي نحن مكلفون بملاحظتها.

وهكذا، فما يريد كانط أن يخبرنا به أكثر، في الأمثلة الأربعة الواردة في «التأسيس» عن الاستدلال الأخلاقي كما تعرضه نظريته، ليس هو صياغة القواعد أو استخدام اختبار التعميم، بل هو بدلاً عن ذلك تصنيف الواجبات التي من خلالها أنشأ الأمثلة. وكان التقسيم الأساسي هو بين واجباتنا نحو أنفسنا وبين واجباتنا نحو الآخرين.. وفي داخل واجباتنا تجاه أنفسنا. يميز كانط بين الواجبات الكاملة أو المثالية- أي تلك التي تتطلب أفعالاً خاصة أو إسقاط أفعال، على نحو لا يسمح بالتسامح بالانحراف إلى الهوى، حيث تستحق اللوم إن فشلت في إنجازها- وبين الواجبات الناقصة- حيث يطلب من أي منا وضع غاية، ولكن مع وجود تسامح في اختيار الأفعال التي تقربنا من الغاية وأيها التي تستحق التقدير. والواجبات الكاملة الخاصة بنا تنقسم إلى واجبات تجاه أنفنسا ككائنات حيوانية، ككائنات أخلاقية. أما الواجبات الناقصة تجاه أنفسنا فتنقسم إلى واجبات تسعى وراء الكمال الطبيعي (صقل قوي الواحد منا) وواجبات تسعى وراء الكمال الأخلاقي (نقاء الباعث والفضيلة).

والواجبات تجاه الآخرين تنقسم إلى واجبات الحب- التي تطابق الواجبات الناقصة- وواجبات الاحترام (التي تطابق الواجبات الكاملة)، ثم تعود واجبات الحب فتنقسم بشكل إضافي إلى ما بعد نقائص الكراهية التي تعارض هذه الواجبات. وبالنسبة لواجبات الاحترام هناك فقط تقسيم فرعي خاص بالنقائص التي تعارضها وتختلف الواجبات الميتافيزيقية للفضيلة عن الواجبات وعن الظروف الخاصة للناس أو علاقتنا بهم. يعتقد كانط أن هناك الكثير من الواجبات المهمة من النوع الأخير، ولكن تفاصيلها تخرج عن ميتافيزيقا الأخلاق التي تتعلق فقط بتطبيق المبدأ الأسمى للأخلاقية على الطبيعة الإنسانية بوجه عام.

وفي «التأسيس» حاول كانط- وإن كنت أعتقد أنه لم ينجح في ذلك- أن يربط الفرق بين الواجبات الكاملة والناقصة بنوعين من اختبار التعميم المتضمن في الصيغة المختلفة (صيغة قانون الطبيعة). ولكنه لم يدع أبدًا أن هذا الفرق ذاته يمكن أن يقوم على الصيغة الأولى؛ بل حتى لم يحاول قط أن يربط الصيغة الأولى أو الصيغة المختلفة بالفرق الأساسي الأهم بين الواجبات- أي واجباتنا تجاه أنفسنا وواجباتنا تجاه الآخرين.. ومع ذلك، فكلا الفرقين يمكن شرحهما بسهولة تامة عن طريق الصيغة الثانية.

الواجب يعتبر واجبًا نحو «س»، إذا كانت «س» فحسب كائنًا عاقلاً، وكان الشرط الأساسي لطاعة الواجب يقوم على شرط احترام الإنسانية ويكون الواجب واسعًا أو ناقصًا- أو إذا كان واجب الحث تجاه الآخرين- إذا كان العمل الذي يعزز واجب الفضيلة (الغاية كواجب) هو فعل

مطلوب بمقتضى واجب صارم أو كامل- أو واجب الاحترام للآخرين، وإذا كان الفشل في إنجازه يعادل الفشل في وضع هذه الغاية الملزمة على الإطلاق، أو الفشل في احترام الإنسانية كغاية متمثلة في شخص إنسان ما. وينتهك الفعل واجبًا كاملاً- أو واجب الاحترام- إذا قرر غاية مغايرة لإحدى الغايات التي من واجبنا وضعها، أو إذا أظهر عدم احترام تجاه الإنسانية متمثلة في شخص إنسان ما، كما يحدث عندما يستخدم الشخص كمجرد وسيلة. وعلى هذا النحو، تكون نظرية كانط الأخلاقية- كما قدمها بالفعل في ميتافيزيقا الأخلاق- مفهومة بشكل أفضل من خلال الصيغة الثانية، عنها من خلال الصيغة الأولى أو الصيغة المختلفة. والنتيجة المنطقية التي تلزم عن ذلك، أن محاولات بناء نظرية في الأخلاق الكانطية باستخدام تفسير للصيغة الأولى باعتبارها اختبارًا عامًا للقواعد، بصرف النظر عن درجة هذه المحاولة من النجاح أو الفشل كمشروع فلسفي، إنما تسيئ بشكل خطير عرض النظرية الحقيقية التي قدمها كانط نفسه.

والواجبات الناقصة أو الواسعة يجب أن ترشدنا في وضع غايات الحياة. وليس من الضروري أن يكون كل الغايات واجبات أو نقيض واجب- بعض الغايات مسموح به فحسب- ولكن الناس الصالحين أخلاقيًا سيجعلون واجبات الفضيلة ضمن الغايات المحورية التي تجعل لحياتهم معنى.. وهكذا تفسح الأخلاقية الكانطية مساحة واسعة من التسامح في تحديد أي الغايات التي نضعها، وما موقفنا من كل منها. فإذا ما تقررت غاياتنا، فإن مساعيها تكون مقيدة فقط بواجبات العدالة والواجبات الكاملة تجاه

أنفسنا، وواجبات الاحترام تجاه الآخرين.. وبهذا الاعتبار، تعد نظرية كانط مقابلة بشدة لصرامة الاحترام الرهيبة التي لم تسمح لأي فعل بأن يكون مباحًا فحسب، فكل فعل ممكن إما أن يكون ملزمًا وإما ممنوعًا.

والقانون الأخلاقي الأساسي في نظرية كانط هو الأمر المطلق- أي المبدأ الملزم لنا، مهما يكن لدينا من غايات مستقلة عن المبدأ. ولكن كما شرحه كانط، فإن أحد الأشياء الرئيسية التي يفعلها المبدأ الأخلاقي الأساسي هو أنه يقودنا لوضع غايات معينة (لا يقوم المبدأ بافتراض الغايات مسبقًا باعتباره أساسها، بل هي بالأحرى أساس المبدأ). هذه الغايات المستندة إلى الأمر المطلق، بالغة الأهمية بالنسبة لبنية الأخلاقية الكانطية. والحقيقة، أن كل الواجبات الأخلاقية عند كانط مؤسسة على الغايات.. وبهذا المعنى، وإن نظرية كانط عن الواجبات الأخلاقية، هي بكليتها نظرية غائية، وليست أنطولوجية على الإطلاق- على الأقل إذا كان المصطلح يشير للواجبات الملزمة لنا، بصرف النظر عن أي الغايات هي التي وضعناها.

وهناك نوعان من الغايات يقتضينا واجبنا أن نمتلكها.. ذانك هما كمالنا الخاص لم سعادة الآخرين وأوضحت حجج كانط أننا مطالبون أخلاقيًا بأن تكون لدينا هذه الغايات، يحتمل أن توجد في مناقشته للمثالين الثالث والرابع اللذين تكلم عنهما في «التأسيس» عندما تناولهما على ضوء الصيغة الثانية (الإنسانية كغاية في ذاتها). من المستحيل استخدام الصيغة الأولى والصيغة المختلفة للبرهنة على أن لدينا أي واجبات حقيقية، أو واجب وضع أي غايات يقينية. وغاية

ما يمكنها البرهنة عليه هو أننا قد لا نتبنى قواعد ترفض من حيث المبدأ وضع هذه الغايات، أو قواعد تتبنى أمور مخالفة. ولكن الأمر بأن نتعامل مع أنفسنا ومع الآخرين باعتبارنا غايات، يتطلب منا وضع غايات معينة تتعلق بنا وبالآخرين. فأنا كي أتعامل مع نفسي بوصفي غاية؛ يجب بشكل عام أن احترم وأرتقى بقدراتي العقلية من أجل وضع غايات وتطبيق مهارات تفيد في مزيد من التطوير لهذه الغايات. وأنا كي أتعامل مع الآخرين بوصفهم غايات، يجب أن أحترم قدراتهم العقلية على وضع غايات. وأنا أفعل ذلك عن طريق الإرتقاء ببعض من الغايات التي وضعوها.. وهو الاسم الجمعي لما يعبر عن «سعادتهم».

ولكن، لماذا ليس لدي بالفعل واجب الارتقاء بكمال الآخرين وسعادتي الخاصة؟ ذلك لأنه ليس لدي واجب مباشر لتعزيز سعادتي الخاصة لأن مفهوم الواجب يتضمن قيدًا أخلاقيًا، وعقلاً متدبرًا، بصرف النظر تمامًا عن الأخلاقية، يضطرني للسعي وراء سعادتي.. لكن حيث إن الحماقة تعبر عن عدم احترامي لنفسي أو تعبر عن تعاستي، مما يرجح معه إضعاف قدرتي على اتباع المبادئ الأخلاقية، فإن لدي بالفعل واجبًا غير مباشر لتعزيز سعادتي الخاصة. فما يعد كمالاً بالنسبة للآخر، يتوقف على اختيارات هذا الآخر للغايات التي يتبناها، فأنا لا أستطيع أن أتبنى غايات شخص آخر، وليس من حقي أن أكرم الآخرين على اتباع غايات أنا الذي أخترتها لهم؛ ومن ثم، لا يمكن أن يكون لدي واجب مباشر للارتقاء بكمالهم، بوصفه واجبًا مختلفًا عن واجبي لتعزيز السعادة التي تنوها كغاية الذي يعد كمالهم جزءًا منها. بعبارة أخرى، إن واجباتي تجاه

الآخرين يجب أن تحترم حقهم في أن يختاروا لأنفسهم الغايات التي سيتبنونها، ومن ثم ما يعادل بالنسبة لهم كمالهم.. وبناء على ذلك، يمكن التعبير عما يقصده كانط على النحو التالي: لدي بالفعل واجب تعزيز سعادتي، ولكن فقط بقدر ما تدخل سعادتي تحت عنوان السعادة وأنا لدي بالفعل واجب الارتقاء بكمال الآخرين، ولكن فقط بقدر ما يدخل كمالهم تحت عنوان سعادتهم.

إن الصيغة العامة للواجبات الأخلاقية هي أن فعلاً ما يعد واجبًا أخلاقيًا كاملاً أو مثاليًا إذا كان حذفه أو إسقاطه يعني منع وضع غاية أخلاقية مطلوبة، أو وضع غاية معارضة لغاية أخلاقية مطلوبة. الواجبات الأخلاقية الكاملة المشابهة التي لا تتعامل مع الآخرين باحتقار أو الافتراء عليهم بما يشوه سمعتهم، أو تسخر منهم، يمكن ان تستند إلى الزعم بأن مثل هذا السلوك يتضمن غاية تتعارض مع الغايات المطلوبة أخلاقيًا. فنظرية كانط في الواجبات الأخلاقية نظرية غائية، ولكنها تتصور مسعانا للغايات الإجبارية الملزمة بطريقة أقل تقييدًا مما فعلته معظم النظريات التي تلتها. فالأساليب المعيارية للعقلانية المتدبرة، كالاختصار وإيجاد المتوسطات أو المعدلات والتفسير بالمعنى الواسع والإقناع، لا تطبق مباشرة على استدلالنا الأخلاقي الخاص بالغايات التي تؤسس الواجبات الأخلاقية. فواجبي في تعزيز سعادة الآخرين، ليس واجبًا لتعظيم السعادة الجمعية للآخرين؛ فذلك لا يترك لي سوى القليل من الحرية لتقرير أي السعادتين أعزز، وأي الأجزاء من سعادتهم أعزز. فواجبي في الارتقاء بكمالي الخاص ليس واجبًا لإنجاز أي مستوى

خاص من الكمال الإجمالي، ولا يقل عنه واجبي أن أجعل نفسي في أعلى مكانة ممكنة من الكمال. فنظرية كانط فتحت الباب أمامي كي أقرر، أي المواهب هي التي أطورها، وإلى أي مدى يصل تطويري لها، فنظرية كانط لم تقدم لنا سببًا، حتى بالنسبة لتوبيخ الشخص لأنه أقل فضيلة، أو أقل كمالاً أخلاقيًا مما ينبغي أن يكون.

وكل واجبات الفضيلة- من حيث مفهومها- واجبات واسعة وناقصة وتستحق التقدير. فأنا أسلك بشكل يستحق التقدير ما دمت أقوم بالارتقاء بغاية تدخل تحت مفهوم الغايات المطلوبة، ولكنني لا أستحق أي لوم لو فشلت في الارتقاء بغاية في أي فرصة معطاة، ولا يوجه لي بداهة أي لوم لو لم أبلغ بها أقصى درجات الارتقاء. وبشكل عام، فالأمر متروك لي كي أقرر سعادة من هي التي أعززها، وإلى أي درجة.. فالأخلاق تسمح لنا بمساحة من الحرية في تقرير مثل هذه المسائل وهكذا، فالعوامل الأخلاقية ذاتها، بوصفها عوامل حرة هي المسئولة عن تصميم خطط حياتها الخاصة، وليس نظرية المبادئ الأخلاقية أو الواجبات.

ولأن الغايات التي تفرض علينا الأخلاقية تبنيها أنواع عامة من الغايات، وليست أنواعًا معينة.. ولأن المطلوب هو وضع غايات من تلك الأنواع، أكثر منه تعظيم أي نوع من الخير، فإن نظرية كانطية عن الواجبات ليست مهددة بالوصف بأنها لا إنسانية بما تتطلبه منا، كما هي النظريات اللزومية والنفعية مهددة بذلك. هذه المسألة نادرًا ما أخذت حقها من التقدير، لأن الانتباه كان على الأرجح منشغلاً عنها ببعض آراء كانط المطرقة الشائنة الخاصة بواجبات معينة، مثل واجب

عدم الكذب. لكن من المشكوك فيه هو ما إذا كانت قناعات كانط بخصوص موضوعات معينة، ناتجة حقيقة عن نظريته الأساسية، أن نظرية كانط إذا كنا قد فهمناها فهمًا صحيحًا، تعرضت للاتهام بأنها رخوة شديدة الليونة، أكثر منها متهمة بصرامتها المتشددة. فوسائل كانط الرئيسية للرد على الاتهام، هي اللجوء لسياقات معينة من الفعل، أو علاقات مؤسسية معينة، نفي فيها بوعودنا للآخرين، ونؤدي واجباتنا نحوهم بمنتهى الصرامة والدقة. وأتباع كانط الرئيسيون من المثاليين، أقصد فيشته وهيجل، سلكوا في فهمهم هذا الطريق الصحيح، بربط الواجبات الأخلاقية بنظام اجتماعي عقلاني، والأدوار التي يفترض أن يلعبها الأشخاص فيه.

كانط ونظرية الفضيلة

العنوان الذي وضعه كانط لنسقه الخاص بالواجبات الأخلاقية هو «نظرية الفضيلة». والاسم الذي اختاره للغايات الإلزامية للعقل العملي الخالص هو «واجبات الفضيلة». يصف «الفضيلة» بأنها «ملكة مكتسبة بشكل طبيعي لإرادة غير مقدمة».. أو هي بشكل محدد «النزعة الأخلاقية التي في حالة صراع». وفي «ميتافيزيقا الأخلاق» توصف الفضيلة بأنها «القوة الأخلاقية لإرادة ما لتأدية واجبة». و«القوة الأخلاقية» هي «قابلية للفعل «وكمال ذاتي لسلطة الاختيار». والغايات الإلزامية تسمى واجبات الفضيلة»؛ لأن الفضيلة مطلوبة لتبني الواجبات والسعي وراءها. فهناك فضائل كثيرة مختلفة. فمن الممكن أن تكون لدي فضيلة ما، وفي الوقت نفسه أفتقر إلى أخرى، إذا كان التزامي بإحداها قويًا، وبالأخرى ضعيفًا.

ويعتقد كانط أن علينا واجب تهذيب المشاعر والرغبات والأهواء التي تنسجم مع الواجب، وأن نكتسب المزاج الملائم للأخلاقية، ولكنه لا يساوي بين الفضيلة وبين النجاح في تأدية هذا الواجب. فالفضيلة مطلوبة بشدة، حتى لا يؤدي غيابها إلى جعل السلوك الخير صعبًا علينا، وما دامت تكمن في القوة التي نحتاجها لإنجاز المهام الصعبة. فرب شخص ذي مزاج سعيد تسهل له مشاعره ورغباته أداء واجبه، بل ويكون سعيدًا في أدائها.. مثل هذا المزاج ليس فضيلة، ولكنه يجعل الفضيلة أقل ضرورة، وربما يظل الشخص فاضلاً أكثر مما ينبغي، ولكن الفضيلة هي صفة للشخصية- أي للقوة الفعالة للقواعد العقلية- وليس للمزاج-

أي للمشاعر والرغبات التي نمارسها بسلبية.

هذا المفهوم للفضيلة ينتج بشكل طبيعي من نظرية كانط في الطبيعة الإنسانية؛ ذلك لأنه بناء على هذه النظرية، فإن رغباتنا وميولنا كتعبير عن نزواتنا التنافسية داخل المجتمع، هي المعادل بالضرورة للقانون الأخلاقي، حيث تتطلب القوة للتغلب عليها؛ ولذلك، لا يمكن أن يكون هناك أداء موثوق به للواجب دون- درجة ما من- الواجب. فنظرية الواجبات الأخلاقية لم تسم بـ «نظرية الفضيلة»؛ إلا لأن الطبيعة الإنسانية هي تلك التي تكون معها الفضيلة افتراضًا أساسيًا مسبقًا لكل سلوك أخلاقي موثوق به. ففي حالة الحضارة، حيث تفسد مشاعرنا ورغباتنا بالتنافس الاجتماعي والنزوات الشخصية، يكون الاعتماد فقط على المشاعر غير العقلية والرغبات العملية كبواعث على السلوك الخير أخلاقيًا- وكما أرادنا هاتشيسون وهيوم أن نفعل ذلك- عمل خطير وغير مسئول يستحق اللوم والتأنيب.

الفصل السابع
نظرية التذوق

1 - لماذا هناك نقد ثالث؟

كان «نقد العقل الخالص» هو الأساس لكل إسهامات كانط الفلسفية التي جعلت عمله بالمسبة لنا عملا عظيما لا ينسى. ثم جاء «نقد العقل العلمي» ليكون ثمرة جهود كانط في الطبعة الثانية من هذا العمل الأساسي، وأيضا ثمرة لمحاولته توضيح أسس الفلسفة العملية كما قدمها في «التأسيس». ومن الصعب أن نعرف السبب الذي جعل كانط يكتب «نقد ملكة الحكم» الذي- فيما يقول- هو خاتمة مشروعه النقدي بكليته. فهدفه الأساسي، الواضح والمعلن، هو بناء جسر يجتاز به ما يراه أنه هوة هائلة فاغرة فاها بين معالجات العقل النظري ومعالجات العقل العملي في فلسفته، وبذلك يوحد مذهبه الفلسفي. ولكن ماذا يفترض بالضبط أن يكون حله لهذه المشكلة،أو حتى ماذا عساها تكون المشكلة نفسها، كلها مسائل لا تزال مثارا خلافات عميقة بين الباحثين في فلسفة كانط حتى يومنا هذا. وفي دراسة من نوع دراستنا هذه، سأتجنب الأخذ بأي رأي فيما يتعلق بهذه المشكلات، ذلك لأنه بالنسبة لأي تفسير سأقدمه، سيكون لا محالة عرضة للجدال. وأنا هنا لا أملك المساحة التي تسمح لي بشرحه أو الدفاع عنه، ومع ذلك

سأقدم اقتراحي هذا المتواضع الذي أنا علي يقين بأنه سيثير زوابع نقدية من جميع الجوانب، وهو أن القضايا المحيطة الغامضة المحيطة بوحدة المذهب الكانطي، ربما كانت أقل أهمية بكثير مما قدره لها عادة الباحثون في فلسفة كانط.

غير أنه بصرف النظر عن هذا الغرض الأساسي، وإن كان غامضا، فقد كان هدف كانط في هذا «النقد» الثالث والأخير هو تقديم موضوعين على أعلى مستوى من الأهمية الفلسفية في عصره، وكبح بعض الأشياء التي قيلت عنهما والتي يعتقد أنها تنتهك القيود النقدية التي وضعتها فلسفته في موضعها الصحيح. وأول هذين الموضوعين هو التذوق «Taste»، من حيث معاييره الصحيحة، ومضامين خبرتنا بالجمال بالنسبة للميتافيزيقا والأخلاقية... تلك هي الموضوعات التي كان الجانب الأكبر من فكر القرن الثامن عشر المبدع مشغولا بها. أما الموضوع الثاني فهو الغائية الطبيعية، من حيث وظيفتها في العلم الطبيعي ومضامينها بالنسبة لكل من الأخلاقية والإيمان الديني؛ فقد واجهت الرؤية الآلية للطبيعة من خلال بطلها والمدافع عنها ديكارت ومعه جانب كبير من الفكر العلمي في أوائل العصر الحديث، مقاومة من ليبنز وأفلاطوني كبرودج. وشهد النصف الثاني من القرن الثامن عشر استمرارا للمقاومة العنيفة خاصة بين مفكرين ألمان معينين.

وأراد كانط أن يقوم بواجبه نحو هذه المقاومة، وأن يكبح بعض التعصب المناهض للعلم الذي يعتقد أنه معرض له.

ولكن كلا الموضوعين- وهو ما ارتآه كانط بوضوح- وثيقا الصلة

بمشكلات في صميم فلسفته النقدية ذاتها التي رأى أنها لا تزال مشكلات بارزة. وقد عين كانط هذه يفوق الحس، بين الطبيعة وبين الحرية، بين العقل النظري وبين العقل العملي، ومنذ استقبال فلسفة كانط النقدية مباشرة تقريبا، اتهم بعض كانط بأنه أسس منظومة من «الثنائيات» الزائفة والرديئة بين الظاهرات وبين الأشياء في ذاتها، وبين الطبيعة وبين الأخلاق، بين الرغبة وبين الواجب... وبهذا المعنى يكون «نقد ملكة الحكم» اعترافا من كانط بهذا النقد، وفي الوقت نفسه محاولة للرد عليه.

وشأن كل فلاسفة الإستاطيقا في عصر التنوير، آمن كانط بوجود رابطة وثيقة بين الأخلاق وبين المشاعر الإستاطيقية بالجميل والجليل. فقد فهم هذه المشاعر على أنها هي التي تربط وتتوسط بين العقل الأخلاقي وبين طبيعتنا الحسية. فالجمال والجلال يعطيان لنا شعورا موثوقا به للأخلاقية- وبعبارة بول جاير الرائعة «P. Guyer»: «خبرة بالحرية». وكما سنرى الآن، ففي الخبرة بالجمال- في تفسير كانط- فإن ملكة الحكم تتوسط وتسجل انسجاما تلقائيا بين ملكتنا الحسية بالخيال، وبين ملكتنا العقلية للفهم. فالخبرة بالجمال تمنحنا أيضا وعيا بـ«الأفكار الإستاطيقية»- أي والتمثلات سيان تخيلية أو حسية التي لا تطابق أي تصور، والتي هي مكملة لأفكار العقل، والتمثلات العقلية التي لا تطابق أي حدس حسي. والموضوع الآخر الرئيسي للنقد الثالث وهو الغائية الطبيعية، يربط بكل جوهري علمنا النظري بالطبيعة بمنظومة الغايات الأخلاقية، كاشفا لنا عن رؤية للطبيعة وعي منسجمة مع شعورنا

الأخلاقي الباطني... وبذلك يجتاز الفجوة بين العقل النظري وبين العقل العملي، وبين الحرية وبين الطبيعة.

ومع ذلك يقوم «نقد ملكة الحكم» في الوقت نفسه بالتعريف الدقيق بالمكانة الفريدة التي يتمتع بها الحكم الإستاطيقي في حياتنا العقلية. ويحدد الدور الخاص والمحدد للحكم الغائي في تساؤلنا للطبيعة. وبهذه الطريقة، فهو أيضا ينفذ مشروع كانط النقدي بحراسة حدود معرفتنا ضد نوع ما من الحماسة أو التعصب الإستاطيقي أو الديني، واللذين يعتبرهما غير مسئولين نظريا، وخطيرين عمليا.

وفي هذا الفصل، سنحاول القيام بعملة مسح مختصر للجاني الإستاطيقي من مشروع كانط في «النقد» وعلاقته بالنظريات التقليدية للتذوق التي يحاول كانط التوسط بينها، والتي سيحاول تجاوز معارضتها.

2 - أحكام التذوق

إن الحكم بأن موضوعا معينا، جميلا أو قبيحا، هو حكم مميز وخاص جدا. إنه ليس مجرد تأكيدات بأنك قد وجدت شيئا جديرا بأن يحب أو يكره- أي ذلك الذي يسميه كانط بأحكام «القبول» أو «Oالمعارضة». فلنفرض أنني أحب شاي الكامويل[1] لارتباطه عندي بجدتي العزيزة التي كانت تقدمه لي وأنا طفل مصحوبا بنوع من الحلوى، بينما تكرهه أنت لأن مربيتك مجعدة الوجه اعتادت أن ترغمك على تجرعه كنوع من العقوبة الدوائية المصحوبة بالتوبيخ كلما فعلت شيئا تعتبره- هي- ضارا بصحتك. إلى هنا، ليس هناك شيء نختلف عليه... فأنا أحبه وأنت لا تحبه... ونحن

(1) نوع من الأعشاب يعرف بالبوينج.

ملانا يعترف بهذه الحقائق، ويعرف السبب في حدوثها ... هذا هو كل ما في الأمر... مع ذلك، إذا قلت إن شيئا معينا جميل، بينما تقول أنت إنه قبيح، فنحن تعتبر أنفسنا مختلفين حول شيء ما، وكلانا يعتقد أنه إذا أكد أحدنا بأن ما يقوله صادق، فالآخر لابد أن يكون فيما يؤكد كاذب. كلا التأكيدين يبدوان كأنهما يحملان على الموضوع خاصية حقيقة وموضوعية... خاصية يشبه حجمه مثلا أو كتلته، أو حتى ما إذا كان طيبا أو شريرا ... كل هذه الأحكام على أي مستوى، يفهمها كانط بأنها تحمل على الموضوع أو المسند إليه خصائص موضوعية للأشياء. فكيس الأرز الذي زنته رطل، يساوي رطلا من الناحية الموضوعية. والسكين التي تفيدنا بشكل فعال في الأغراض المعروفة والتي من أجلها تصنع السكاكين، هي من الناحية الأداتية أو الوظيفية حسنة أو جيدة، في الوقت نفسه الذي تكون فيه رديئة بالنسبة للشخص الذي تصعب عليه تحقيق هذه الأغراض. والفعل الذي تحرمه القوانين الأخلاقية يعد فاسدا أخلاقيا، وهو عند الشخص الذي يعتبره جديرا بالتقدير، حسن أخلاقيا.

ولكن أحكام الجمال والقبح ليست أحكاما موضوعية، شأن الأحكام الخاصة بالحجم والوزن، أو حتى شأن الأحكام الخاصة بالخير والشر. فالشيء الأساسي في الموضوع الجميل أنه يمتعنا ويبهجنا، وفي الموضوع القبيح أنه يضايقنا ويقبض صدورنا (عندما تكون الموضوعات في الحالة الملائمة، ولا تكون خبرتنا بها مشوشة بعوامل مغايرة للحكم الحقيقي للتذوق (عندما تكون الموضوعات في الحالة الملائمة، ولا تكون خبرتنا بها مشوشة بعوامل مغايرة للحكم الحقيقي للتذوق). فأحكامنا

الخاصة بالتذوق مختلفة، لأن كلامنا يعتقد أنه على الآخر أن يكون قادرا على الأقل أن ينظر للموضوع من هذه الزاوية الملائمة. إننا نعتقد أنه عندما يحدث ذلك، فإنه يتحتم على الآخر أن يستمتع ويبتهج بالموضوع الذي اعتبرناه جميلا، وأن يتضايق وينقبض من الموضوع الذي ارتأيناه قبيحا... ومع ذلك، فالاستمتاع والاستياء هما بالضرورة مشاعر ذاتية. وكثيرا ما ألح كانط على الحقيقة المجردة التي تقول بأن كون موضوع ما يشعرني بالمتعة أو الاشمئزاز، لا يعطينا مؤشرا على الإطلاق عن خصائصه الموضوعية، ولا حتى بما يمكن أن يخبرني كون موضوع ما، بشيء موضوعي عن الضوء الذي يعكسه سطحه تحت ظروف معينة. فالمعلومات الوحيدة التي تصلنا منه تتعلق بالذات.

وهكذا يبدو أن أحكام التذوق تضعنا في مفارقة. فمن غير الممكن أن تكون أحكامنا موضوعية، ولكننا نتعامل معها كما لو كانا خاصيتين موضوعيتين للأشياء، مع أننا نعلم تمام العلم أنهما يستحيل أن يكونا كذلك... فكيف حدث أن تتسنى لنا اعتبرنا أن الاستمتاع أو الاشمئزاز من موضوع ما- على الأقل عندما ينظر إليه بطريقة معينة- كما لو كان خاصية للموضوع؟ قد يبدو أننا نعالج هذا النوع الخاص من الاستمتاع أو الاشمئزاز معالجة معيارية، وكأننا اعتبرنا أنه من «الصواب» أن نستمتع بالموضوع الجميل، ومن الخطأ أن نشمئز منه.

وكثيرا ما تصورنا كانط وهو يحاول التوسط أو تجاوز التعارض بين «المذهب العقلاني» و«المذهب التجريبي» في نظرية المعرفة. لكن الجمال الفلسفي الوحيد الذي أدرك أنه الذي يمكن أن يحقق فيه هذه

المهمة هو الإستاطيقا.

وربما يساعدنا في فهم نظريته في التذوق أن ننظر بشيء من الإيجاز للحل «العقلاني» والحل «التجريبي» للمفارقة الخاصة بأحكام التذوق، ونرى كيف وجد كانط الحلين غير مقنعين. فالعقلانيون أمثال باومجارتن «Baumgartner» ومندسون «Mendelssohn» يوحدون بين الجمال والخير أو الكمال، كما يدركون من خلال الحواس، بالأحرى عن العقل، وما يتميز به هذا الشكل الحسي من الإدراك بالنسبة لهم، لا يكمن فحسب في أنه مشوش أكثر منه مميز، بل وأيضا في أنهم يعتبرون الاستمتاع أو الاشمئزاز الحسيين ضروريان لحثنا على الفعل. أما التجريبيون أمثال هأتشيسون «Hutchcson» أو هيوم فيوحدون بين الجمال وبين القبول «Agreeable».. ولكن القبول يتم الشعور به فقط تحت ظروف مثالية معينة- أي القبول المتحرر من الاهتمام أو التحيز، لشخص ما يقع في خبرته نوع الموضوع الإستاطيقي الذي سيصدر عليه الحكم. أما التفسير العقلاني فيرفضه كانط لأنه يجعل الخاصية الذاتية اللا تصورية المميزة للجمال، مستقرة في شكل إدراكها، بينما هذه السمات تنتمي لطبيعة الجمال ذاته. وفي المقابل، يعتبر التفسير التجريبي عاجزا عن تقديم تفسير ملائم لمعيارية الأحكام الإستاطيقية، ما دام الوضع القانوني والمعترف به للظروف المثالية للحكم الإستاطيقي يعد معياريًا، ولكن فقط لأن أحكام القبول التي تصدر تحت هذه الظروف، مرة أخرى- لانتزاع موافقتنا، أي لأن الظروف نفسها مقبولة وموافقة لأفكارنا عن الحكم الإستاطيقي، ولكن هذه أيضا يستحيل أن

تكون أكثر من كونها حقيقة تجريبية أخرى عما وجدناه مقبولا.

إن الحل المقنع لمشكلة التذوق، يجب أن يربط بين المعيارين الحقيقة أو الصحة والضرورة الكلية لمثل هذه الأحكام لكل الذوات، مع ذاتيتها الضرورية، وبين كونها تشير دائما- وبشكل أساسي- إلى ما يمتع، وليس إلى أي خاصية موضوعية قد تصادف المتعة أو عدم المتعة، فقط بسبب الملكة المعرفية التي تعرف عن طريقها إن الحل الذي اقترحه كانط، يكمن في استفادته من تفسيره لملكاتنا المعرفية. فكما رأينا في الفصل الثاني، فإن المعرفة الإنسانية تحدث من خلال تعاون الحدث الحسي ومن خلاله تعطى الموضوعات، ومن خلال الفهم يتم تصورها، جاعلة إصدار أحكام موضوعية عليها ممكنا. وفيما يتعلق بقدرتنا على إصدار أحكام إستاطيقية، فإن ما يهم كانط ليس هو علاقة الفهم بالحدس، بل بالخيال ما دامت الأحكام الإستاطيقية لا شأن لها بوجود الموضوعات- كما هي معطاة في الحدس- بل ينصب اهتمامها فقط على تمثيلها الحسي بالنسبة للخيال، بصرف النظر ما إذا كانت معطاة بوصفها موجود أم لا.

فالحكم هو الملكة التي تربط بين ما هو معطى في الخيال وبين المفاهيم التي تندرج تحتها .هذه العلاقة قد تكون من نوعين. ففي الحكم التحديدي أو التعييني يطبق المفهوم على ما معطى، بينما في الحكم النظري يجب أن يلتمس فيما هو معطى. والمطلوب في كلتا الحالتين هو نوع ما من التناغم والانسجام بين تمثلات الحدس أو الخيال، وبين التمثلات التصورية التي ترتكز بدورها إلى عملية تناغم بين ملكات

الخيال والفهم ذاتها.

وبناء على ذلك، يفترض مقدما في كل فعل من أفعال الحكم أن تكون هناك عملية يشارك فيها كل من الخيال والفهم من حيث علاقة كل منهما بالآخر، تنصب على تمثل معطى. هذه العملية خاصة في الحكم النظري- لا تفترض مسبقا أي مفهوم معطى، مادام القصد من الحكم النظري هو الوصول إلى أحدها. ولكن الحكم يتضمن أيضا ما يسميه كانط بالمناورة الحرة «Free Play» للخيال والفهم في علاقة تبادلية. هي مناورة حرة لأنها متحررة في الاسترشاد بأي مفهوم. بعض التمثلات الموجودة بالفعل في هذه المناورة الحرة تقوم بجمع الخيال والفهم في علاقة منسجمة... وما يمثله الخيال يكون حينئذ مناسبا تلقائيا وبشكل جيد لتصور الفهم له. وتكتسب الذات خبراتها بهذا الانسجام العفوي بين ملكتي الخيال والفهم حتى قبل تطبيق أي مفهوم معطى. والخبرة بهذا الانسجام تنشط وتعجل وتحيى كلا الملكتين، لأن الفاعلية الحياتية أو الوظيفية لك منهما تكون أكثر نجاحا، وأكثر حيوية ونشاطا عندما يعملان معا بانسجام. وبالنسبة لأي من ملكاتنا، فإن خبرات الذات تعرف ممارستها الناجحة على شكل شعور بالمتعة.

ومن ثم، يأخذ الانسجام أو الإحياء المتبادل بين الخيال والفهم في المناورة الحرة شكل المتعة. هذا الشعور بالمتعة في نظرية كانط، هو المتعة الإستاطيقية أو الخبرة بالجمال.

وفي المقابل، فإن الحكم الإستاطيقي المضاد، عندما يجد الإنسان أمامه شيئا قبيحا، يكون في الموضع الصحيح عندما يقوم التمثيل

بإعاقة الفهم في إدراكه لما هو معطى في الخيال... وبذلك لا تتعاون ملكاتنا بطريقة سلسة في معرفة ما هو معطى لها، حتى قبل أي مفهوم، وحتى لو كانت هناك مفاهيم مناسبة جاهزة لصالح الموضوع القبيح.

إن حكم التذوق الذي يجد شيئا جميلا أو قبيحا يجب أن يكون حكما ذاتيا، في الوقت نفسه صحيحا صحة كلية. ونظرية كانط تشرح هذه السمة من خلال القول إن الخبرة بالجمال تحدث من خلال تمثل يحدث فينا شعورا بالمتعة والبهجة، ولكن فقط بإحياء ملكاتنا في مناورة حرة، أقصد حرة من أي تحديد يفرضه أي مفهوم. ما دامت ملكاتنا حرة في مناوراتها عن أي مفهوم، فإن مصدر المتعة أو البهجة الإستاطيقية سيكون ذاتيا خالصا- أي سيكون مستقلا عن أي حكم موضوعي ما قد يتوقف على مفهوم تحديدي يقوم بدور المحمول... ومع ذلك، ولأن هذا المصدر يعتمد فقط على الطبيعة الجوهرية للخيال والفهم بوجه عام- والتي هي واحدة عند كل الناس- فإن الشروط التي يتم بمقتضاها الشعور بهذه المتعة، ستكون صحيحة بالنسبة لكل من تكون لديه خبرة بالتمثل بحدود من المناورة الحرة لملكاتهم.

لذا، فالمتعة الإستاطيقية قابلة أيضا للتواصل بشكل كلي... فهي متعة قابلة للمشاركة.

نتوقع أن تشارك فيها كل الذوات التي تضمر نفس التمثلات بطريقة إستاطيقية خالصة- أي عن طريق المناورة الحرة لملكات خيالهم وإفهامهم بانسجام متبادل مفعم بالحيوية، ولأننا أيضا كائنات اجتماعية نجد متعة في التواصل مع الآخرين من نوعنا، فإنه يضاف إلى متعتنا

للإحياء المتبادل لملكاتنا، متعة أخرى هي الصحبة الاجتماعية- أي متعة امتلاكنا لإحساسات قابلة للتواصل بشكل كلي، وقابلة للمشاركة مع الآخرين.

وفي القسم المهم الخاص بتحليل الجميل، يتساءل كانط بالنسبة لحكم التذوق ما إذا كان الشعور بالمتعة يسبق أم يلي الحكم على موضوع ما بأنه جميل (أو قبيح). وجاءت إجابته- ربما لدهشتنا- أن الحكم يجب أن يسبق المتعة، وإلا أصبحت المتعة مقبولة فقط وليست متعة إستاطيقية خالصة.

وهذا يتضمن نتيجتين أخريين عن المتعة الإستاطيقية يستحقان الانتباه. الأولى، أن المتعة الإستاطيقية تتطلب تفكيرا معينا. هذا التفكير جزء من المتعة الإستاطيقية ذاتها التي نعى أنها تمتلك نوعا من الصحة الكلية. فإذا كان حكمنا الإستاطيقي بأن شيئا ما جميل هو حكم إستاطيقي حقيقي وصحيح، عندئذ يكون لدينا الوعي بأن أي ذات أخرى تصدر حكما إستاطيقية حقيقا عن الموضوع، يجب أن ينال أيضا متعة إستاطيقية به، ويحكم بأنه جميل. والأكثر من ذلك، أن هذا الوعي ذاته هو أحد مكونات المتعة الإستاطيقية نفسها، وليس مجرد إضافة اختيارية له. والثانية: إن الخبرة بالمتعة الإستاطيقية دائما ما تكون لها مرجعية فعلية مباشرة من حيث قابليتنا للتواصل مع الآخرين، ومن ثم بنزعتنا الاجتماعية. فمن الضروري لمتعتنا بالجميل على هذا النحو يهذبنا ويثقفنا بطريقتين متصلتين وإن كانتا مختلفتين؛ فهو من ناحية يرتقى بقوانا المعرفية- وعلى وجه الخصوص الانسجام بين خيالنا وبين فهمنا. وهو ناحية أخرى

يصقل أيضا قوانا العقلية من أجل التواصل الاجتماعي. التفسير الذي قدمه كانط للمتعة الإستاطيقية يبرهن على أن هذين الشكلين من التهذيب العقلي مرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا. بعبارة أخرى، يمكننا القول بأن جزءا عميقا من مفهوم كانط عن قدراتنا المعرفية يتمثل في أن المقصود هو أن يعمل الإحساس والفهم معا بانسجام.

وإن ممارستيهما ينبغي أن تكون اجتماعية على مستوى كل من السياق والغاية... هذه النقطة في مذهب كانط تكذب هؤلاء الذين صدقوا على صورة الفلسفة الكانطية على أنها بنيت على ثنائيات حادة بين الإحساس والفهم، وأنها فلسفة واحدية في مفهومها للمعرفة والوظيفية الإنسانية.

وتعتبر تمثلات الخيال جميلة عندما تشمل أشكالا وصورا من التناسق والتماثلات أو السيمترية والتقابلات التي تحتكم لفهمنا، حتى بصرف النظر عن توافقها مع أي مفهوم ربما نريد إدراجها تحته. ويصدق هذا بوجه خاص عندما تتضمن هذه النماذج تطورا خلال الزمن، كما في حالة النغمات الموسيقية المتعاقبة في لحن ما، أو تغييرات النغمة في مقطوعة موسيقية، أو توالي الكلمات في قصيدة، أو أسلوب رسم صورة زيتية تتكون من أجزاء متوالية، ثم بعد ذلك ندركها مرة واحدة ككل. هذه السمات التي يتصف بها الموضوع الجميل، تكون ما يسميه كانط صورة القصيدة أي عندما يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا بعلاقات محكمة كما لو كانت نتاج تصميم «design» أدركه الفهم بالفعل. لكن ذلك يجب أن يكون- في عبارة أخرى من عبارات كانط الموحية بالتناقض- «قصديا دون قصد (أو غاية)، ما دامت العلاقات القصدية أو الترابط المنطقي

يدرك بمعزل عن أي تصور يعين غاية محدودة.

لقد كان هدف كانط هو الإمساك بعناصر الصدق في كل من النظريتين العقلانية والتجريبية للتذوق، ثم تصحيح أوجه القصور فيهما كلاهما، ثم تجاوزهما معا.

فالعقلانيون يجعلون الجمال في «الكمال» المدرك حسيا. ومن المؤكد أن الكمال مماثل جدا للقصدية الصورية للجمال في تفسير كانط، مادام كمال التنوع والتعدد يكمن في اتفاقه أو وحدته.. وهذا هو الذي يقود الفهم للإحساس بالجمال من خلال خبرته بتنوع الخيال، لذا يكون الجمال مماثلا لكمال الشيء الحي. والصحة الكلية للحكم الإستاطيقي تشبه صحة حكم موضوعي يخبرنا بأن شيئا معينا يطابق امتيازا من نوعه يشار إليه بالمفهوم الذي يندرج تحته. ولكن إذا تكلمنا بدقة، فإن الكمال دائما ما يفترض مثل هذا المفهوم للوحدة الذي يكون هذا النوع من الأشياء، ويشير لتوافق الشيء مع هذا التصور... ومع ذلك، فهذا المفهوم المحدد غائب في حالة الأحكام الخالصة للتذوق.

والتفسير الكانطي يشارك التفسير التجريبي، فكرة أن الجميل يجب أن يمتع ذاتيا تحت الشروط الملائمة للحكم الإستاطيقي الدقيق عليه، ولكنه لا يطابق هذه الشروط مع مجرد تلك التي تحتها قد يحدث عرضا أن أطرينا على الحكم باعتباره إستاطيقيا دقيقا، ولكن يطابقها مع تلك التي تحتها قد تحدث متعتنا أو عدم متعتنا بالمصادفة فقط، عن طريق المناورة الحرة للخيال والفهم الذي يمدنا بالصحة الكلية لحكم التذوق.

وعادة ما تفهم نظرية كانط عن أحكام التذوق الخالص، بأنها النظرية

التي تنحاز إلى الإستاطيقا الصورية الصارمة، والتي تكون الغالبة فيها من حيث الأهمية خاصة في أعمال الفن، للشكل المجرد للموضوعات الجميلة على حساب المضمون. وتستبعد مثل هذه السمات التي تبعث على المتعة في الموضوعات الإستاطيقية، كالافتتان والعاطفة. معم، إن كانط يميز بشكل خاص بين تأثير الجمال وبين كل من الافتتان أو العاطفة. وبالنسبة للأحكام الخالصة للتذوق، فإنه ينسب جمال الموضوعات ل «صورتها القصدية»- حتى دون غاية محددة- أكثر منه لأي شيء يتعلق بمحتواها أو الغايات الإنسانية التي تؤديها. ولكن نظرية كانط لا تتجاهل بحال من الأحوال محتوى الأعمال الفنية. وهي في معالجتها لمثل هذه الأعمال، تكون لها مصادرها التي تمكنها من أن تضع في حسابها المغزى الإستاطيقي الذي ننسبه للمحتوى من الناحية الوظيفية، وما تثيره الأعمال الفنية من عواطف.

لقد كان كانط على وعي بفرضية هيوم القائلة بأن جمال الأعمال الفنية يعود بشكل خاص لفائدتها. وبينما اعتقد أن الفرضية كاذبة فيما يختص بالأحكام الخالصة للتذوق، أراد أن يسلم بصدقها ولكن في إطار مجال مناسب؛ ولهذا السبب فهو يميز بين الجمال الحر «Free Beauty» وبين الجمال المتقيد «Adherent beauty» الذي ينسب لشيء ما، على أسا أنه يتوافق بشكل ممتاز مع المفهوم الذي من نوعه وهكذا، فالحصان الجميل أو المنزل الصيفي قد يحكم عليه وفقا لمظهره الذي يأخذ شكلا متوافقا مع أنواع الامتياز الذي تشير إليه مفاهيم هذا النوع من الأشياء، بل وحتى فائدتها في الحياة الإنسانية، ولكن الأحكام

الإستاطيقية الخالصة هي تلك التي لا تفترض مقدما أي مفهوم.

إن الزهرة جميلة فقط لأننا عندما ننظر إليها ندرك شكلها وألوانها. فإذا كونا فيما بعد أيضا مفهوما يعد معياريا للجمال الخاص- فلنقل بزهرة التيوليب أو البيجونيا[1]، فإن هذا المفهوم المعياري سيتضمن المرتبة العليا في مقياس الجمال المتقيد فوق الجمال الحر الخاص بالزهرة، باعتباره ببساطة نتاجا جميلا للطبيعة. والشيء نفسه صحيح بالنسبة لأعمال الفن الإنساني التي تؤدي وظيفة، مثل: منزل ذو تصميم جميل أو أوعية طعام. والجمال الحر الخاص بصورتها، بوصفه موضوع الحكم الخالص للتذوق، يختلف عن الأحكام الإستاطيقية باعتبارها متوافقة مع مفهوم من نوعها لوظيفتها. ومن الجدير بالذكر، أن الشيء نفسه صحيح بالنسبة لأعمال الفن ذات الغرض الأخلاقي، مثل: موعظة بليغة أو نصيحة أخلاقية التي تعود فائدتها في إيقاظ المشاعر النبيلة في نفوس سامعيها فقط لجمالها المتقيد؛ وتختلف عن الجمال الحر الذي ينتمي لخصائص صورية للطريقة التي تستخدم بها اللغة والصور البلاغية والاستعارات التي تستعملها.

وفي ضوء هذا، فإن الزعم بأن كانط يعطي امتيازا للخصائص الصورية للموضوعات الإستاطيقية فوق محتواها، أو قدرتها على بعث العواطف، عليه أن يعتمد على الفرضية القائلة بأن الأحكام الخالصة للتذوق بالنسبة لأنواع الجمال الحر يجب أن تحتل مكانة متميزة فوق أحكام التذوق الخاصة بأنواع الجمال المتقيد. ومن المحتمل أن يكون

(1) زهرة استوائية معروفة بجمالها الخلاب ونضارتها وتنوع ألوان أوراقها.

كانط قد قبل هذه الفرضية حقيقة، ولكن الأسس التي تعتمد عليها هي على أفضل الاحتمالات غير مباشرة- أي التأكيد الذي قدمه داخل نظريته على الأحكام الخالصة للتذوق، والقدر الضئيل نسبيا من الاهتمام الذي أبداه تجاه الجمال المتقيد. ونحن لو أمعنا النظر في نصوص كانط بحثا عن تأكيد صريح لهذه الفرضية، خاصة أي حجة لها، فإنني أعتقد أننا لن نجد من ذلك شيء.

وهناك جزء آخر من نظرية كانط الإستاطيقية كان مثار خلاف- وهي قضية مبكرة أثارها تلميذه السابق هردر- وهي الزعم بأن الأحكام الإستاطيقية تدعي لنفسها صفة الصحة الكلية. فبعض يعتقد أن ذلك يتحدى النسبية الثقافية للقيم الإستاطيقية، يضاف إلى ذلك أن الناس غالبا ما يهتمون كثيرا بتشكيل أذواقهم الشخصية المتفردة، كما لو كانوا يدعون أن ما وقع في خبرتهم بوصفه شيئا جميلا، ينبغي أن يكون كذلك في خبرة الآخرين. غير أن كانط كانت لديه الردود المفحمة، بشرط أن نفهم جيدا أن قدرة أي إنسان على الحكم الإستاطيقي- خاصة في حالة الأعمال الفنية الإنسانية المبدعة- لابد أن تكون مقيدة بماضي خبرة الشخص وظروفه الثقافية، والمدى الناتج عن قدرته المكتسبة على إصدار أحكام خالصة للتذوق وثيقة الصلة بالموضوع. فالناس الذين تربوا في ظل تقاليد مختلفة للتذوق الموسيقي قد يفتقدون القدرة على الحكم على الأعمال الموسيقية التي وضعت في ظل تقاليد غريبة عنهم؛ غير أن هذا لا يعني الأحكام الخالصة للتذوق التي يصدرها أناس لديهم الخلفية الضرورية، لن تكون صحيحة بالنسبة لهم، وأنها يمكن أن

تتفق مع الأحكام التي سيصدرونها فيما لو أنهم اكتسبوا الخبرة الفنية المناسبة في التقليد المغاير.

وبالمثل، إذا كنا ناضجين وذوي أحكام مصقولة، فلن يكون هدفنا من صقل تذوقنا أن نؤكد خصوصية مزاجنا، أو أن نعرض للعيان اختلافاتنا عن الآخرين؛ بل بالأحرى أن نطور من خبرتنا الإستاطيقية الخاصة بطرق تضع في حسبانها المحدودية الحتمية لخلفتنا ومنظورنا. وكذلك يطور الناس من خبرتهم في المسائل النظرية؛ فبعض يتخصص في الرياضيات أو الكيمياء العضوية، وآخرون في دراسة طريقة كتابة لاتينية العصور الوسطى، وغيرهم في التاريخ السياسي الإنجليزي في القرن السابع عشر. والحقائق التي يكتشفها كل من هؤلاء- بشرط أن يتوصلوا بالفعل للحقيقة بصدد هذه الموضوعات- تعتبر صحيحة بالنسبة لكل الآخرين- وإلا فلن تكون حقائق- حتى بالنسبة للآخرين الذين يفتقرون للرغبة والتدريب، أو حتى للموهية الفطرية لبلوغ معرفتها. وبالطريقة نفسها يفتقرون للرغبة والتدريب، أو حتى للموهبة الفطرية لبلوغ معرفتها. وبالطريقة نفسها يمكنني أن أركز على تطوير تذوقي للموسيقى الأوروبية الكلاسيكية، أكثر منها على موسيقى الجاز أو الموسيقى الهندية الكلاسيكية دون أن أضع نفسي في أي موقف يجعلني أعلن أن هذه التقاليد الموسيقية الأخرى خالية من الصحة الإستاطيقية. فإذا تجرأت على إعلان رأيي هذا دون امتلاك الخبرة الضرورية للحكم عليها، فإن رأيي هذا لن يأبه به أحد، ولن يؤخذ على محمل الجد، أكثر من زاي مؤرخ يؤكد بسخافة، عدم وجود أي حقائق على الإطلاق في

فرع ما من الرياضيات لم يدرسه مطلقا من قبل. فمشكلات التذوق التي تنشأ بين أناس من نفس الثقافة والخبرة، ويحكمون على الموضوعات نفسها أو شبيهة بها، غالبا ما تكون لها إجابات محددة، ويندر أن تثير أسئلة عم النسبية أو اللا قياسية؛ فموسيقى موتزارت أسمى من أن تتأثر بموسيقى ساليري «Salieri»... ومن يفضل لورانس ولك على دوق إلينجتون «Ellington» يجب أن يخجل من الاعتراف بذلك.

3- الجمال والأخلاقية:

تحاول نظرية كانط في التذوق توحيد عناصر الصدق في كلتا النظريتين العقلية والتجريبية؛ ومع ذلك فهي تختلف عنهما كليهما في نقطة مهمة؛ فالنظريتان في نهاية المطاف توحدان بين الجمال وبين الخير الأخلاقي، ما دامت النظرية العقلانية أن الخير يكمن في الكمال، بينما الخير عند فلاسفة الحاسة الخلفية أمثال هاتشيسون وهيوم، يتطابق ببساطة مع ما يستشير الاستحسان النزيه... بل إن هاتشيسون- وعلى أي مستوى- يعتبر الاستحسان الأخلاقي والإستاطيقي بالضرورة عمليتين لهما نفس الوجدان العاطفي- وتعد نظرية هيوم عن الاستحسان الأخلاقي والتي تتضمن التمييز بين الفضائل الطبيعية والفضائل المصطنعة، ودور أحكام الفائدة في إحداث الوجدان الأخلاقي، نظرية اشد تعقيدا- غير أنه بالنسبة لكانط، فإن حكم التذوق يختلف بشكل قاطع عن القبول الذاتي وعن الأحكام الموضوعية للخير، بصرف النظر ما إذا كان أداتيا أو أخلاقيا. وهذا من ناحية يعني أن نظرية كانط في التذوق تضمن ما سماه بعض- مستخدمين المصطلحات الكانطية ولكن

بطريقة لم يستخدمها بها كانط قط- ب «استقلال الإستاطيقا»... ويقصد بذلك أن الأحكام الإستاطيقية تعالج بوصفها تمتلك مقاييسها الخاصة، فمقاييس الجمال أو الجدارة الإستاطيقية، ليست فحسب متميزة عن كل مقاييس الأخلاقية أو المنفعة أو أي نوع آخر من الخيرية، بل ومستقلة عنها. وعلى هذا النحو، فهي كانط على أنه خارج صدارة إستاطيقا القرن الثامن عشر التي تصورت الجمال بشكل عام، والفن بشكل خاص من زاوية وظائفها في علم النفس الأخلاقي والتربية الأخلاقية، وإن كان الفن قد فهم في رؤية جديدة أكثر حداثة للإستاطيقا المتحررة على أن له وظيفته المستقلة في الحياة الإنسانية، بعيدا عن الأخلاقية أو عن أي مشروع موجه للخير.

ورؤيتنا لنظرية كانط في التذوق قد تشير بالضبط لدورها في استلهام تقليد تال في الفن والإستاطيقا، ولكنها فغلت تماما عن الغرض بقدر ما يتعلق الأمر برأي كانط في المسألة، ذلك أن كانط ينتمي- بشكل راسخ- للتقليد الإستاطيقي للقرن الثامن عشر، من حيث الاعتقاد أن المغزى الحقيقي للجمال والتذوق وبالنسبة للحياة الإنسانية هو مغزى أخلاقي في المقام الأول. وإنما تتمثل الأهمية بالنسبة لكانط فيما يسمى ب «استقلال الإستاطيقا» عندما يمكن فقط لأحكام التذوق أن تختلف عن الأحكام الأخلاقية التي يمكن أن تفهم بوصفها تلعب الدور المتميز والفعال الذي تقوم به بالفعل، والذي يجب أن تقوم به في الحياة الأخلاقية.

يفهم كانط المنفعة «Interest» بأنها متعة مستمدة من وجود موضوع ما «أو علاقة». أما المتعة الإستاطيقية فهي نزيهة لأنها متعة بتمثل مجرد

لموضوع ما، بصرف النظر عن وجوده. مثال ذلك: إن متعتنا الإستاطيقية الخالصة بتصميم معماري لمنزل ما، هي متعة ننالها سيان توقعنا أن نسكن فيه أم لا، أو حتى ما إذا كان سيبنى على الإطلاق. فالباعث الأخلاقي لفعل ما أو غاية خيرة أخلاقيا هي أيضا تتصف بالنزاهة.

بمعنى أنها لا تستند إلى أي قبول ذاتي منا لوجود الفعل أو الغاية، ولكن عندما ننجز فعلا ما أو نسعى وراء غاية لأنها خيرة أخلاقيا، فإن متعتنا بها تكون مقترنة بالمنفعة، ما دام وعينا بخيرتها يؤدي إلى نشأة الرغبة في ضرورة إنجاز الفعل أو تحقيق الغاية. وأن هذه المتعة مرتبطة بالفعل بالوجود المأمول لموضوع ما. فالمتعة الإستاطيقية لا تنشأ عن القبول ولا من الخيرية الأخلاقية لوجود أي شيء... وبهذه الطريقة، فإن المتعة التي ننالها من الجمال تختلف عن المتعة التي ننالها من الخيرية الأخلاقية، وتكون القيمة الإستاطيقية عند كانط- كما يقول بعض- «مستقلة» فيما يتعلق بالقيمة الأخلاقية.

ومع ذلك، على الرغم من أن المتعة الإستاطيقية بهذا المعنى تتصف بالنزاهة، كان كانط واضحا تماما في أنها تستطيع، بل وتؤدي بالفعل إلى نشأة المصالح، بما في ذلك تلك المرتبطة بشدة بالمصالح الأخلاقية، فنزعتنا الاجتماعية ومصلحتنا الأخلاقية في تحقيق الانسجام والتوافق مع الآخرين، يعطينا ما يسميه كانط ب «الاستفادة التجريبية من الجميل. ذلك أن كلا من النزعة الاجتماعية والأخلاقية يقوداننا لإضافة قيمة خاصة للمشاعر التي يمكن أن يتشارك فيها الآخرون وتواصلون بها فيما بينهم، والتي نعترف بأنها ذات صحة كلية بالنسبة لكل الذوات.

وتقييمنا لمثل هذه المشاعر باعتبارها تعلو على المشاعر الفردية الخاصة بمجرد القبول، هو تقييم تربوي؛ فهو يعلمنا أن نقيم- ولو على مستوى المشاعر- ما يتوافق مع المقاييس الكلية، تماما كما ينبغي علينا على مستوى المعرفة أن نقيم الاتفاق الذي تبرره أسباب صحيحة يقبلها الآخرون، باعتبارها تعلو على مجرد القناعة الشخصية التي تقوم على التحيز أو المصلحة الشخصية... تماما كما يتعين علينا أيضا على المستوى الأخلاقي أن نقيم المبادئ التي تعتبر صحيحة بالنسبة لكل الكائنات العاقلة، فوق مجرد القواعد التي تفتقر لشكل القانون الكلي. ويعتقد كانط أيضا أننا نحصل على «استفادة عقلية من الجميل»- على الأقل الجميل في الطبيعة- أي أن خبرتنا بالموضوعات الجميلة في الطبيعة- وليكن زهرة مثلا أو طائرا أو فراشة- تخلق فائدة- شديدة الارتباط بفائدتنا من الخير الأخلاقي- بوجود مثل هذه الموضوعات. وهكذا، فالأحكام الإستاطيقية مرتبطة ارتباطا وثيقا بما يعتبره كانط واجبنا الأخلاقي في تقييم والارتقاء بما هو جميل في الطبيعة. وهكذا، فمتعتنا الإستاطيقية، لا هي نفسها مستفيدة، ولا تقوم على أي استفادة حتى لو كانت أخلاقية، ولكن الجمال الطبيعي يبعث فينا الاهتمام الذي تقول عنه كانط إنه «دائما ما يكون علامة على النفس الطيبة».

وإحدى نظريات كانط شديدة التميز- وإن كانت محيرة- في هذا المجال، قوله بأن الجمال نفسه رمز للأخلاقية- أي الخير الأخلاقي. وكلمة (رمز) هي عند كانط الطريقة التي يعطى بها محتوى حدسي لمفهوم أولي، وعندما يتم تعيين هذا المحتوى بالطريقة التي تمكننا من

التعرف على مثل للمفهوم، يسمى مخططا أو نظاما «Schema»، ولكن عندما يكون المفهوم فكرة للعقل، حيث لا يكون أي حدس مطابقا أبدا، فإن المحتوى الحدسي لا يمكن أن يعطي له مباشرة، بل عن طريق التمثيل «analogy». ويسمى التمثل الذي يتم ذلك من خلاله رمزا «symbol»؛ ومن ثم يرتبط مفهوم كانط للرمز ارتباطا وثيقا بتنبيه للنظرية المدرسية عن القياس ألحملي التمثيلي الذي يؤيده كانط في مناقشته لتطبيقنا للمحمولات التجريبية على الله، غير أن الأخلاقية

أو الخير الأخلاقي هو أيضا فكرة، لا يمكن لي حدس حسي أن يكون مطابقا لها أبدا؛ ومن ثم فالرمزية في موضوعها الصحيح هنا أيضا... فالرمز محمول يطبق على شيء ما، ليس لأن المحمول صادق موضوعيا بالنسبة لهذا الشيء، أو حتى لأنه يشبه ما هو صادق موضوعيا عنه، بل بالأحرى لأن الإجراء المستخدم في الفهم عند التفكير في هذا المحمول الحدسي، يحمل بعض الشبه مع إجرائه عند التفكير في فكرة العقل.

ويشير كانط لأربع من هذه الطرق التي يمكن بها للجمال أن يرمز للأخلاقية. الأولى: حينما يمتعنا الجميل مباشرة، تماما كما يقيم الخير الأخلاقي مباشرة لذاته؛ على الرغم من أنه يقوم على مفهوم وليس على انسجام الملكات في المناورة الحرة. الطريقة الثانية: حينما يمتعنا الجميل دون انتفاع من جانبنا، تماما كالخير الأخلاقي الذي يعجبنا بصرف النظر عن أي منفعة سابقة؛ على الرغم من أن الاعتراف بأن شيئا ما خير يتضمن الانتفاع أما الثالثة: فهي أن التمتع بالجميل يتضمن حرية الخيال، والذي على الرغم من ذلك يتسق مع الفهم الذي يماثل ما

يقع في الفعل الأخلاقي الخير، بينما ملكتنا في الرغبة تكون في توافق حر مع قوانين العقل. وأخيرا، فإن المتعة بالجميل تتصف بأنها ذات صحة كلية، تماما كمبدأ الفعل الخير أخلاقيا الذي يتسق مع القوانين الكلية وبذلك تكون المتعة بالجميل خبرة قادرة على تذكيرنا بما هو خير أخلاقيا. وتمثل الأخلاقية بطريقة تحتكم لمشاعرنا وخيالنا، فالغرض كله- بالنسبة لكانط- من استقلال الإستاطيقا فيما يتعلق بالأخلاقية، هو أن المتعة الإستاطيقية تضيف بعدا جديدا لخبرتنا الأخلاقية، تضيف شيئا لا يمكن أن يتم لو ظلت خبرتنا الأخلاقية فقط مجرد إدراك حسي للكمال، أو ممارسة لعاطفة القبول نفسها التي تقوم عليها الأخلاقية.

(الجميل والجليل عند كانط)

غالبا ما يميز فلاسفة الإستاطيقا في القرن الثامن عشر بين شكلين متقابلين من الخبرة الإستاطيقية، وهما الجميل الذي يهبنا المتعة من خلال وع ما من الكمال والانسجام أو القصدية، ثم الجليل الذي يمتعنا على رغم أو حتى بسبب الطريقة التي تفوق قدرتنا على إدراكه، بل وبهددنا بالقهر تحت وطأة عظمته. وقد نشأت أهمية موضوع الجليل في العصر الحديث مع إعادة اكتشاف البحث القديم: حول هيبسوس الذي ينسب للعالم النحوي لونجينوس وترجمته على يد الإستاطيقي الفرنسي نيكولاس بويلي، وكان الموضوع الذي يناقشه لونجينوس هو نوع معين من الشكل البلاغي الرفيع، وتأثيره المرتقب في العقل. ولكن المناقشات الحديثة سرعان ما حولت انتباهها إلى الخبرة الأوسع بالجلال، ليس فحسب من الناحية البلاغية، بل وأيضا في الفن وفي الطبيعة... تلك

هي خبرة العواطف الخاصة بالرهبة والهلع والدهشة والذهول التي يمكن أن يوقظها فينا إدراك أي شيء رهيب ومروع. وبالنسبة لفلاسفة الإستاطيقا في القرن الثامن عشر، فإن الخبرة بالجليل تبدو مختلفة تماما عن تلك الخاصة بالجميل؛ ومع ذلك فهي أيضا خبرة مهمة موجودة في كل من الفن وفي خبرتنا الإستاطيقية بالطبيعة، وتحتاج لأن تفهم جنبا إلى جنب مع الخبرة بالجميل.

ويميز كانط بين شكلين من التحليل هما: رياضيا الذي نتمثل بأنه صاحب العظمة الملقة مثل: المحيط اللانهائي وقبة السماء المهيبة، أو الرعشة التي تصيب الإنسان عندما يطل من أعلى جرف صخري شاهق، ثم الجليل ديناميكيا والذي نتمثله بأنه صاحب القوة المطلقة مثل: إعصار محيطي، سحب مرعدة، براكين. ويبدو أن كانط يعتقد أننا نصدر أحكاما عن الجليل في الطبيعة ذلك الذي يوهمنا بأنه يتصف بصحة ذاتية كلية ولكن كان اللغز بالأحرى هو كيف حدث أن تمكنا من الحصول على متعة من الجليل، مادام تأثيره الرئيسي فينا يبدو محبطا لفهمنا- بتجاوزه لقدرة فهمنا على الإدراك- أو إرادتنا- بتهديده بقهرنا- فالشعور بالجليل له قدرة غريبة على إثارتنا- فيما يقول كانط- حتى إننا نقول عن الذين لا يستمتعون بالجليل إنهم فاقدو التذوق، بينما نقول عن الذين لا يستثيرهم الجليل أنهم فاقدو الشعور ويظل السؤال الأهم بالنسبة لكانط هو: ما المغزى بالنسبة للطبيعة البشرية من كوننا نستثار بالجليل؟ والتفسير السيكولوجي الذي قدمه أدموند بيرك لهذه الظاهرة، والذي استلهمه من مناقشة القرن الثامن عشر لموضوع الجليل،

يحتكم إلى القول بأن خبرتنا بالجليل تكون فقط حينما نكون بمأمن منه. فالشخص الذي على وشك الغرق في عواصف بحرية وأمواج كالجبال لا يشعر بالجلال، بل بالخوف- أو يكون قادرا في مثل الخوف منه- ويعتقد بيرك أم متعتنا بالجليل تكمن في التقابل بين الرعب وبين الأمان في الموقف الفعلي الذي نكون فيه، عندما نمارس الخبرة بالجليل.

ولكن كانط لم يكن مقتنعا بهذا التفسير النفسي، مادام قد فشل في تفسيره معيارية أو شبه الموضوعية في الخبرة بالجلال- أي أن يكون للشعور بالجليل أهمية خاصة بالنسبة لنا، مثل شخص لديه إمكانية الخبرة به، وكيف ننظر إليه باعتباره يفتقر لشيء مهم.

ويحدد كانط موضوع الأهمية بالنسبة للجليل بأنه وعي مشعور به لطبيعتنا الأخلاقية.

فالأفكار الأخلاقية تتجاوز كل قدرة الإحساس على تمثيل ما يفي بهذه الأفكار. فالشعور الجليل الرياضي هو طيقتنا في اكتساب خبرة هذا التجاوز فعلى الرغم من أننا كائنات متناهية في الطبيعة، فإن نداءنا الأخلاقي الباطني يعطينا قيمة لا متناهية العظمة أكبر بكثير مما يمكن أن نستخلصها من مجرد الطبيعة. والشعور بالجلال الديناميكي هو طريقنا في اكتساب الخبرة بالتفوق اللانهائي للنزعة الأخلاقية الفائقة للإحساس من أي قوة يمكن أن تمارسها الطبيعة على أجسادنا... «وهكذا، فالجلال ليس موجودا في أي شيء في الطبيعة، ولكن فقط في عقولنا، بقدر ما نصبح على وعي بتفوقنا على الطبيعة داخلنا، ومن ثم التفوق على الطبيعة أيضا خارجنا».

إنه تفكير طبيعي، وعادي أيضا بشكل مقبول، أن يكون الشعور بالجليل ذا صلة وثيقة بالخبرة الدينية، خاصة بالنسبة للخشية الإنسانية والخوف في حضرة العظمة الإلهية، القادرة على كل شيء، المنصف الذي يقتص لعباده، أو كما وصفه رودلف أوتو «R. Otto» فيما بعد بأنه الخبرة بالمقدس ولذلك أصبح موقف كانط من هذه الارتباطات والذي يتسم بالفتور لافتا للنظر؛ فهو يعتقد أن هؤلاء الذين يربطون بين الشعور بالجليل وبين الله، هم على الأرجح يمثلون ما هو شائع بين العوام، ولكنه ميل ديني تافه يسعى وراء النعمة الإلهية من خلال محاولات ذليلة للفوز بالحظوة لنفسه، شأن المتملق ال1ليل الذي يحبو على بطنه متذللا أمام قوة كونية مستبدة- أي الخلاص الديني. وبعبارة أخرى، فإن ذلك لا يعد احتراما لله ولا لأنفسنا ويعتقد كانط أن الإنسان الذي يحترم نفسه، لا يوجد ما يخيفه من الله. فبقدر وعينا بما يعتورنا من أوجه النقص الأخلاقي، فإن موقفنا من الله ينبغي ألا يتسم بالرعب الديني أو الخوف ندما وتوبة؛ بل بالحل العاقل المعتدل المستند إلى وعينا بحريتنا الأخلاقية، بأننا سنصنع ما هو أفضل في المستقبل. إن ما يقع في خبرتنا على أنه يفوق الطبيعة، ليس هو «القداسة» التي يتصف بها كائن غريب جبار، يستمتع بنوع من السادية بقهرنا وإرعابنا، بل هو بالأحرى جلال حريتنا الأخلاقية؛ ومن ثم فالموضوع الجليل الحقيقي الذي تختص به خبرتنا الإستاطيقية، ليس هو الله بل نزعتنا الأخلاقية ونداؤنا الباطني.

فهرس المحتويات